A. Aguirre Baztán (Ed.)

ETNOGRAFÍA

Metodología cualitativa en la investigación sociocultural



EDITORIAL BOIXAREU UNIVERSITARIA

marcombo

Antropología 17

Etnografía

Amigo lector:

La obra que usted tiene en sus manos posee un gran valor. En ella, su autor, ha vertido conocimientos, experiencia y mucho trabajo. El editor ha procurado una presentación digna de su contenido y está poniendo todo su empeño y recursos para que sea ampliamente difundida, a través de su red de comercialización.

Usted puede obtener fotocopias de las páginas del libro para su uso personal. Pero desconfié y rehuse cualquier ejemplar "pirata" o fotocopia ilegal del mismo porque, de lo contrario, contribuiría al lucro de quienes, consciente o inconscientemente, se aprovechan ilegítimamente del esfuerzo del autor y del editor.

La reprografía indiscriminada y la piratería editorial, no solamente son prácticas ilegales, sino que atentan contra la creatividad y contra la difusión de la cultura.

PROMUEVA LA CREATIVIDAD
RESPETE EL DERECHO DE AUTOR

Ángel Aguirre Baztán (Ed.)

Etnografía

Metodología cualitativa en la investigación sociocultural

EDITORIAL BOIXAREU UNIVERSITARIA
marcombo

SERIE DE ANTROPOLOGÍA

Coordinador: Ángel Aguirre Baztán
Universidad de Barcelona

Colección -HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA

Ángel Aguirre (Ed.), *Historia de la Antropología Española*
Sebastiá Trias Mercant, *Una historia de la Antropología Balear*
Ángel Aguirre (Ed.), *Diccionario Temático de la Antropología*
Luis Calvo Calvo, *Historia de la Antropología de Cataluña (en preparación)*
José Manuel González Reboredo, *Historia de la Antropología de Galicia (en preparación)*

MANUALES

A. Aguirre (Ed.) *Antropología*

ISBN: 978-84-267-1031-4
Depósito Legal: B. 38.350-1995
Impreso en España
Printed in Spain
Impresión: Gráfiques 92, Terrassa 108-E, 08930 Sant Andrià de Besos

Prólogo

Cuando leo y escribo es habitual en mí oír música, generalmente clásica. Tengo especial predilección por el piano y el violín, especialmente cuando actúan de solistas en una orquesta. He oído incontables veces los veintisiete conciertos de piano y los cinco conciertos de violín de Mozart, así como los cinco conciertos de piano y el único protagonizado por un violín de Beethoven.

Su audición incansable me han hecho comprender, sentimientos aparte, las propiedades fractales de la música, así como la naturaleza opuesta de uno y otro instrumento. Por esto, no tiene sentido preguntarse qué es más música, si la que se interpreta con un piano o la interpretada con un violín. Y es que las notas producidas por el teclado producen un sonido discontinuo, como las imágenes sueltas de los fotogramas de una película, mientras que las cuerdas van deshilvanando un sonido totalmente continuo, como la acción que transcurre en el escenario de un teatro. De ahí que uno y otro instrumento despierten emociones diferentes. Esto puede comprobarse, por ejemplo, con la audición de dos conciertos de Bach: el concierto para violín y orquesta (BWV.1042) y el tercer concierto para clave y orquesta de cuerda (BWV.1054) el cual es una transposición del primero hecha por el propio compositor.

Justamente, por sus características opuestas, obras que se basan en el «enfrentamiento» entre ambos tipos de sonido alcanzan momentos sublimes. Desde los austeros conciertos de Bach para clave y orquesta de cuerda (BWV.1052 a 1058) hasta el brevísimo pero intenso y expresivo, por sus contrastes rítmicos, Concierto para piano y orquesta (op.42) de Schonberg, para ir desde el contrapunto polifónico al dodecafonismo. El efecto es más visible, si cabe, en una obra como el popular Quinteto para piano y cuerdas (D.667) que Schubert escribió inspirándose en la primera estrofa de su *lied* titulado *Die Forelle* (la trucha), pieza en la que desde el *allegro vivace* inicial las teclas y los arcos desarrollan un diálogo homofónico, considerado una de las expresiones más depuradas del romanticismo musical.

A mi modo de ver, esta dialéctica entre la continuidad y la discontinuidad no es sino un reflejo del dualismo paradójico con que accedemos a la realidad, dualismo que se manifiesta también en otros pares fundamentales de la misma, como la materia y la energía, o, en términos de la mecánica cuántica, los corpúsculos y las ondas. La propia constante k de Planck es, a la vez, un signo de lo discontinuo dado por los saltos cuánticos y de lo continuo como constante que es. Nuestro conocimiento necesita de ambos aspectos para aprehender el significado global, que no total, de la realidad.

Ruego al lector que no se sorprenda ante las anteriores disquisiciones musicales y físicas para prologar un libro sobre metodología etnográfica. Porque, un reflejo de las citadas dualidades epistemológicas es el par cuantitativo y cualitativo. Lo cuantitativo (el

número, las unidades, el cálculo) es discreto, discontinuo como las notas duras dadas por las teclas de un piano *(pianoforte* le llamaron los italianos). Permítaseme advertir, de paso, que esto implica que por muchas teclas que hubiera siempre faltarían notas intermedias, en las que subyacen las nociones de lo posible hasta lo infinito. Sólo en el límite, dado por el salto a ese infinito, aparece la continuidad (el violín) y emerge lo cualitativo. Es lo que sucede con las curvas monstruosas, precedente de la geometría fractal, estudiadas ya como curiosidad por algunos matemáticos del traspaso de siglo como Peano.

Ahora bien, al menos hay dos posturas que explícita o implícitamente tratan en la actualidad de dirimir este dualismo metaparadigmático de un modo radical: la positivista, que adora el cuantitativismo, y la postmodernista, que confía en el cualitativismo. Para la primera, el conocimiento científico debe venir avalado por la dureza metodológica, dada por un rigor y un control traducibles en lo cuantificable y cuantificado. Es obvio que, desde tal perspectiva, referirse a la metodología cualitativa, sea en etnografía sea en la ciencia social en general, resulta siempre desafiante.

Por su parte, el pensamiento postmoderno, con una actitud ingenua, altisonante y decadente, va contra la uniformidad tecnocrática (Lyotard) y para solucionar las separaciones conceptuales tradicionales elimina el sujeto, el objeto, la realidad y la historia (Baudrillard), considerando que ésta ha llegado a su fin como unidad (Vattimo), punto este último en el que paradójicamente viene a coincidir con el liberalismo capitalista de Fukuyama. Pese a este «borrón y cuenta nueva», en el fondo, el rechazo postmodernista de cualquier cuantificación así como su visión fragmentada y nihilista sigue moviéndose en las mismas coordenadas epistemológicas frente a las que reacciona, pues sus ataques a la totalidad le continúan situando epigónicamente, aunque por vía negativa, en un paradigma de las partes y el todo. Por otra parte y sin perjuicio de la gratuidad de su apología de la incertidumbre y lo imprevisible así como de una aprehensión discontinua del mundo, estas características le aproximan al nuevo paradigma emergente de la complejidad.

Antes de referirme a dicho paradigma, debo señalar que de lo expuesto hasta aquí creo que pueden deducirse dos cosas. La primera, que, irremediablemente, la metodología cualitativa conlleva la metodología cuantitativa. La segunda, que la discusión de fondo entre métodos cuantitativos y cualitativos no es metodológica. Sólo tiene sentido planteada epistemológicamente y sólo desde la epistemología puede ser resuelta. Y, desde ésta, se advierte que la cuestión no está ni en lo cualitativo ni en lo cuantitativo sino en cómo se relacionan ambas vertientes de lo real. Justamente esta relación se encuentra hoy en un proceso de cambio.

Desde mitades de los años sesenta estamos asistiendo a un interés creciente por la matemática cualitativa, cuyo origen moderno puede situarse representativamente en Poincaré. Esto es importante porque con ello el fundamento del pensamiento matemático se desplaza del cálculo y la cantidad hacia el análisis de las propiedades. Una buena ilustración de ello la proporcionan las geometrías topológica y simpléctica. Pues bien, recientísimamente están desarrollándose un número ya considerable de teorías, con apoyo más o menos empírico, que en esta misma línea se aproximan cualitativamente a la realidad, descubriendo sendos aspectos inéditos de la misma. Su común denominador está en la complejidad. Con ello emerge un lenguaje conceptual nuevo, cuyos términos (conjuntos borrosos, catástrofes, fractales, caos, percolaciones, etc.) responden a un conocimiento cualitativamente fundamentado.

Lo sugestivo de esto es que en tal contexto, lo cualitativo y lo cuantitativo dejan de tener un sentido alternativo. Porque la complejidad, si bien entroniza decididamente lo cualitativo, confiere a lo cuantitativo un ineludible carácter instrumental. Un reflejo de ello lo tenemos en la evolución de la informática. Si ésta, en principio, parecía ser un paso más hacia la matematización del conocimiento y a la postre de la realidad, su evolución está dejando claro que la clave del proceso reside en la base lógica en que se sustenta, ya que el significado emerge de lo relacional y estructural sirviéndose del número como la cantidad

de *bits* suministrada por el *hardware.* Es lo mismo que la conversación entre un piano y un violín, y que lo postulado por el principio microfísico de complementariedad, formulado por Planck.

El nuevo paradigma emergente prioriza lo cualitativo sobre lo cuantitativo, lo cual invierte la relevancia que a este último le ha otorgado la ciencia tradicional. Esta inversión conlleva un cambio de énfasis en los campos más duros como son la matemática y la física, hasta el punto de que puede afirmarse que nos encontramos en una etapa de lo que he llamado «reblandecimiento metodológico» de las ciencias naturales, expresión que no debe ser tomada en sentido peyorativo sino todo lo contrario. Y lo más interesante es que ese proceso acerca dichas ciencias a las ciencias humanas, heterocalificadas de blandas.

En modo alguno, esto significa que las ciencias humanas puedan prescindir olímpicamente de los enfoques cuantitativos de la realidad que estudian. Es de esperar que la nueva situación lleve a las ciencias humanas a repensar la relación entre los métodos cualitativos y cuantitativos, pues unos y otros quedan por «inducción» modificados tanto en sus limitaciones como en sus posibilidades. Lo polémico y trascendente de la nueva situación se advierte a través de las palabras de uno de los comentaristas críticos de la teoría de las catástrofes de Thom: adoptar los métodos cualitativos es renunciar a predecir a cambio de comprender.

En el presente libro, el profesor Ángel Aguirre, sensible a las cuestiones disputadas, ha reunido y encabezado un vasto equipo de autores para tratar una selección de temas sobre la investigación cualitativa de carácter etnográfico. Ahora bien, como él mismo nos recuerda, tanto etimológicamente como por el objetivo que en principio se propone, la etnografía es una ciencia descriptiva. Claro está que, como la sociografía, la paleografía o la geografía, la pura descripción se queda en lo intencional, y esto sin traspasar las presuntas fronteras que la separan definicionalmente de la etnología y de la antropología. Si la etnografía fuera meramente descriptiva, los métodos cuantitativos, taxonomías aparte, tendrían mayor relevancia en sus estudios. Pero por ser *ante todo* una ciencia descriptiva, los métodos y las técnicas con que se trabaja en la investigación etnográfica quedan afectados por lo comprensivo y lo hermenéutico, y, en consecuencia, la metodología cualitativa les es inherente.

Por todo ello y aparte de sus utilidades, este libro es un excelente estímulo y, por consiguiente, una constante invitación a reflexionar sobre las cuestiones comentadas, cuya problemática subyace en cada una de las páginas que siguen. En este sentido, el interés de su lectura sobrepasa a las preocupaciones del etnógrafo y llega hasta el de quienes están interesados en los problemas epistemológicos de la ciencia social y del conocimiento científico en general. E incluso de quienes nos deleita la música.

Frederic MUNNÉ

Preliminar

El *Instituto de Antropología de Barcelona* ha trabajado, desde sus comienzos, en el estudio de la antropología española, promoviendo primeramente investigaciones sobre su fondo histórico, para así conocer mejor nuestra realidad cultural, y procurando herramientas conceptuales para el trabajo antropológico.

A la primera demanda, respondió con publicaciones como, *La antropología cultural en España* (1986), *Historia de la antropología española* (1992), *Una historia de la antropología balear* (1992), *Anuario de historia de la antropología española* (desde 1992), etc., teniendo en curso de publicación o preparación, las historias de antropología en Cataluña, Galicia, Asturias y Navarra. A través de este fondo historiográfico, que sigue acrecentándose, podemos evaluar la espléndida realidad de la «escuela española de antropología», así como conocer más a fondo nuestro legado cultural del que podemos partir para nuestros trabajos aplicados.

La dependencia extranjera de textos y herramientas docentes en antropología, nos impulsó a publicar el *Diccionario temático de antropología* (2.ª ed., 1993), que ahora completamos con este excelente trabajo en equipo sobre *Etnografía. Metodología cualitativa de la investigación socio-cultural,* que será completado en breve con un texto introductorio sobre *Antropología para psicólogos.*

Esta *Etnografía,* trabajada en equipo por una treintena de especialistas, constituye una publicación de indudable valor, no existiendo en nuestro ámbito científico una obra de tales características.

Fue en el marco del II *Congreso Nacional de Historia de la Antropología* (1994) donde nació el trabajo en equipo, que hoy presentamos, con la intención de aportar un marco teórico en reflexión, no sólo a nuestros jóvenes etnógrafos, sino a todo un grupo de antropólogos aplicados que entienden la etnografía como activa y aplicada.

La obra consta de cinco partes diferenciadas: En la primera parte, los Profesores A. Aguirre (Universidad de Barcelona) y E. González Pellón (Universidad de Cantabria) nos introducen en la definición e historia del concepto de etnografía; la segunda parte trata de analizar la metodología etnográfica y, a tal efecto, los Profesores A. González Echevarría (Universidad Autónoma de Barcelona), M.ª J. Buxó (Universidad de Barcelona), M.ª T. Anguera (Universidad de Barcelona), A. Aguirre (Universidad de Barcelona) y J. Alcina (Universidad Complutense de Madrid), estudian la observación participante, el arte y la ciencia en el trabajo de campo, las perspectivas emic/etic y la deontología etnográfica; en el tercer apartado, los Profesores X.M. González Reboredo (Museo Galego), P. Sanchiz y M. Cantón (Universidad de Sevilla), C. Junquera (Universidad Complutense de Madrid).

J.A. González Alcantud (Universidad de Granada), J.M. Fericgla (Universidad de Barcelona), S. Trías (UNED Palma de Mallorca), S. Aguirre (Empresa ECCO), F. Lara (Universidad de Burgos), X. Serrano (Universidad de Barcelona) y C. Ascanio (Cabildo Insular de Gran Canaria) nos introducen en las diversas facetas del proceso etnográfico; en una cuarta parte, J.A. Martín (Universidad de Salamanca), F. Vicente (Universidad de Extremadura), M. Rodríguez (INFAD Barcelona), P. Jimeno (Universidad Autónoma de Madrid) y L. Díaz Viana (CSIC, Madrid) abordan las secuencias y problemas de la redacción de la monografía etnográfica; finalmente, los Profesores F. Giner Abati (Universidad de Salamanca), J.L. Acín (Diputación de Aragón), F.J. Zubiaur (Museo de Navarra), J.O. Sánchez F. (Universidad Complutense de Madrid), T. Calvo Buezas (Universidad Complutense de Madrid), P. Rodríguez (Escritor), R. Marín (INFAD Barcelona), I. Badillo (INFAD Barcelona), A. Aguirre (Universidad de Barcelona), L. Cencillo (Universidad de Salamanca), X.R. Marino (Universidad de Santiago de Compostela) y C. Fauría (Museo Etnológico de Barcelona) relatan y analizan doce campos y experiencias etnográficas.

La calidad y número de los investigadores que participan en esta investigación sobre la metodología etnográfica, son una garantía de presentación, no sólo ante la comunidad antropológica, sino ante todos los que trabajan en el campo de las ciencias sociales y humanas.

No dudamos de que se trata de una obra importante que pretende marcar un hito dentro de la antropología española.

No me ha resultado especialmente difícil coordinar a los treinta y dos profesores que han participado, bajo mi dirección en esta investigación de equipo, a pesar de las dificultades que conlleva una obra así. Para todos, mi reconocimiento.

Mi reconocimiento y gratitud también para con mis alumnos de doctorado del Departamento de Psicología Social de la Universidad de Barcelona, a los que imparto el curso sobre metodología etnográfica, por su atención y sugerencias.

Quiero además, destacar la especial ayuda de Silvia Aguirre e Isabel Badillo, sin cuya colaboración me hubiera resultado mucho más difícil este trabajo.

Ángel AGUIRRE BAZTAN

Instituto de Antropología de Barcelona
Universidad de Barcelona.

Índice general

EL PROCESO ETNOGRÁFICO

Introducción

1. Etnografía

Ángel Aguirre Baztán

1.1 DEMARCACIÓN CONCEPTUAL

La etnografía es el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma. Expliquemos los términos y el marco conceptual de esta definición.

1.1.1 Introducción

La etnografía es el estudio descriptivo («graphos») de la cultura («ethnos») de una comunidad.

Su carácter descriptivo (como sucede con la «patografía» respecto a la enfermedad) queda patente en las monografías etnográficas y se diferencia de la etnología que (al igual que la patología) resulta de análisis comparativos, entre varias etnografías, con intención teórica.

En la etnografía, la dimensión descriptiva no es obstáculo para el análisis de la cultura en términos de identidad, totalidad, eficacia, por lo que, como resultado de la acción etnográfica, estamos en condiciones de conocer la identidad étnica de la comunidad, de comprender la cultura como un «todo orgánico» y de verificar cómo esa cultura está viva y es eficaz en la resolución de los problemas de la comunidad.

Hay dos tipos de etnografía:

- la etnografía «meramente descriptiva», cuyos destinatarios son los de la cultura del etnógrafo (casi siempre del mundo académico);
- la etnografía «activa», que ha sido encargada por los etnografiados, como «diagnóstico cultural» y que, una vez realizada, es «devuelta» a la comunidad solicitante, que puede aceptarla o no, en vistas a su eficacia en la resolución de los problemas.

a) Las tres etapas de la investigación cultural

Como decía Lévi-Strauss, «etnografía, etnología y antropología no constituyen tres disciplinas o tres concepciones distintas de los mismos estudios. Son en realidad, tres etapas o momentos de una misma investigación y la preferencia por uno u otro de estos términos, sólo expresa que la atención esté dirigida en forma predominante, hacia un tipo de investigación, que nunca puede excluir a los otros dos» (LÉVI-STRAUSS, 1968: 31).

La *etnografía* constituye la primera etapa de la investigación cultural, es a la vez como

veremos, un trabajo de campo (proceso) y un estudio monográfico (producto). Es una disciplina que estudia y «describe» la cultura de una comunidad desde la observación participante y desde el análisis de los datos observados.

La *etnología* surge desde la comparación de las diversas aportaciones etnográficas, como construcción teórica de la cultura, dentro de una triple síntesis: geográfico-espacial, histórico-temporal y sistemático-estructural.

La *antropología* «apunta a un conocimiento global del hombre y abarca el objeto en toda su extensión geográfica e histórica, aspira a un conocimiento aplicable al conjunto del desenvolvimiento del hombre, desde los homínidos a las razas modernas y tiende a conclusiones, positivas o negativas, pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la pequeña tribu melanesia» (LÉVI-STRAUSS, 1968: 31).

Etnografía, etnología y antropología son, pues, tres etapas de la investigación cultural. La etnografía, representa la etapa inicial de la investigación, con propósitos, fundamentalmente, «descriptivos»; la etnología, como segunda etapa, comportaría un análisis «comparativo» entre diversas culturas o aspectos fundamentales de dichas culturas; finalmente, la antropología nos proporcionaría un tercer nivel de síntesis, la creación de «modelos o teorías» de conocimiento para comprender las culturas humanas, haciéndolas aplicables al desarrollo del hombre.

La etnografía se constituye en la base empírica del conocimiento antropológico. Se ha dicho, un poco maliciosamente, que los jóvenes antropólogos sólo saben hacer «etnografía», que desde la madurez se llega a producir «etnología» y que sólo los sabios y experimentados antropólogos construyen «antropología».

No es, por eso, de extrañar que abunden las etnografías, no sean tan numerosas las etnologías y contemos con poca teoría de antropología.

También se ha insistido en el carácter «iniciático» de la etnografía para los postgraduados en ciencias de la cultura. El trabajo de campo ha sido declarado como el paso obligado, como la práctica necesaria, con la que completar los estudios teóricos universitarios de antropología (que para el Reino Unido significaba, también, iniciación al gobierno colonial).

b) El «choque cultural»

No se puede ser antropólogo si no se han vivenciado, al menos, dos culturas, si no se ha sufrido el «choque» de todo análisis transcultural: saber que existen otras culturas y que todos los elementos culturales son relativos y comparables.

Cuando un etnógrafo se acerca a «otra cultura» (a veces «lejana» en el espacio y el tiempo) se encuentra inerme y desamparado, pues su cultura no le ayuda a entenderla. Se encuentra «como un niño» que debe iniciarse en los procesos de enculturación y socialización.

Un etnógrafo que llega a una cultura «distinta» (elegida, justamente, para observar mejor los contrastes), necesita, sobre todo el primer mes, adaptarse a las comidas, las costumbres, los olores, ... y, además, aprender su lengua. Podríamos decir que, al principio, «balbucea la cultura» nativa.

El «choque cultural» tiene dos propósitos principales:

Para los etnógrafos, conocer, mediante la observación participante, la cultura elegida. A partir de esta nueva vivencia cultural, el etnógrafo, no sólo relativizará su etnocentrismo, sino que su vida se partirá en dos y ya no será, ni de «aquí», ni de «allí» totalmente: una suerte de «esquizofrenia cultural» le acompañará toda la vida. Cuando se ha llegado a vivenciar la «otra» cultura es cuando se la ha hecho propia («apropiada»).

Por el contrario, existe una mirada sucia de turista mercader que compra «sensaciones de choque» (emociones duras). Las compra con dinero y no las integra en su vida sino como trofeos de safari. Su mirada etnocéntrica trata a los «otros» como «pobres», «salvajes», «primitivos», etc. Allí están esos turistas reporteros, esos mercaderes del dolor, el sexo o la

miseria, en las guerras, en las catástrofes, filmando el desnudo de las adolescentes en la selva, etc., para vender exclusivas a la televisión, o las revistas gráficas.
Este tipo de exotismo es la contraexperiencia antropológica.

c) Desde el etnocentrismo al particularismo

Es etnocéntrico el que se comporta como si no existiese sino su cultura o como si las «otras culturas» fuesen «inferiores».

Por el contrario, la etnografía nos descubre las otras culturas, en toda su grandeza y dignidad.

Este relativismo contrario al etnocentrismo, surgió como respuesta a la violencia generalizadora del evolucionismo y a su método comparativo. Se oponía a sacar y abstraer los hechos culturales de sus contextos geográfico-históricos, para, negando las diferencias, poder homologar las culturas, realizando así construcciones teóricas.

El relativismo ha puesto de manifiesto la singularidad y particularidad de los procesos culturales. Cada etnia se ha formado en un nicho geográfico concreto y a través de una historia singular; por eso, cada cultura es única e irrepetible, un particularismo histórico.

Esta reacción relativista ha generado, a veces, un exceso de etnografismo en su aversión al comparatismo. Sus conclusiones podrían ser estas:

- Los grupos humanos son diversos en sus adaptaciones espacio-temporales y sus sistemas culturales resultantes son únicos e irrepetibles.
- Admitir semejanzas de unos con otros no infiere principio alguno de universalidad.
- Querer generalizar y unlversalizar representa una ansiedad por homologar (unitarismo unificador), nacida de la inseguridad angustiosa o de una pasión inconsciente de poder centralizador.
- La generalización comparatista es un reduccionismo que empobrece la riqueza plural de lo real.

Metodológicamente, para los particularistas, la única realidad es la verificada etnográficamente:

- En el relativismo se admite la realidad absoluta de lo relativo y la realidad relativa de lo absoluto, es decir, la realidad positiva de lo etnográfico y la relativa realidad de lo etnológico.
- Lo particular es complejo, mientras que la abstracción generalizante es una simplificación. La isomorfía comparativa disuelve la realidad en beneficio de los principios. Toda construcción teórica es una abstracción que homologa la realidad (la des-cualifica) para poder manipularla (cuantificándola). Sólo son capaces de producir universalidad las culturas que son sacadas de su semántica interna.
- Las culturas son absolutas para sí mismas y relativas para las demás. Todas las culturas son igualmente dignas porque han sido capaces de construir «su mundo» cultural.

Por eso, la etnografía, dicen, es la única transcripción posible de la cultura. La forma es más generalizable que el contenido, la cantidad más que la cualidad. Por ello, el relativismo cultural cuestiona el valor y la legitimidad de la etnología, en cuanto conocimiento antropológico.

Este particularismo histórico, de corte boasiano, ha recibido un notable impulso con el diferencialismo y el postmodernismo surgidos como la crítica al monoculturalismo troncal propuesto por el estructuralismo.

1.1.2 El estudio etnográfico

En el estudio etnográfico de una comunidad, podemos distinguir entre *proceso,* o realización del «trabajo de campo» mediante la «observación participante», durante un tiempo suficiente de uno o dos años, y en una comunidad no muy numerosa que no supere los tres

o cuatro mil habitantes: y el *producto* o «monografía» etnográfica (escrita, filmada, en imágenes, etc.), a través de la cual se «reconstruye» y vertebra la cultura de la comunidad estudiada.

1.2 EL PROCESO ETNOGRÁFICO

El proceso etnográfico corresponde al trabajo de campo realizado mediante la observación participante a lo largo de un tiempo suficiente.
Este proceso comprende los siguientes pasos:

a) Demarcación del campo
- elección de una comunidad, delimitada y observable
- redacción de un proyecto definido: objeto, lugar, tiempo, etc.
- redacción de un presupuesto y búsqueda de financiación
- aprobación del proyecto

b) Preparación y documentación
- documentación bibliográfica y de archivo
- fuentes orales
- preparación física y mental
- mentalización

c) Investigación
- llegada
- informantes
- registro de datos
- observación participante

d) Conclusión
- elaboración de la ruptura
- abandono del campo

Este proceso etnográfico, en cuya secuencia hemos distinguido cuatro momentos, debe ser igualmente aplicable al estudio etnográfico realizado entre los tuareg, en una comunidad pesquera mediterránea, en el movimiento Skin o en una empresa.

En estos supuestos aducidos, se trata de «culturas».

Tradicionalmente, los etnógrafos elegían para su trabajo de campo, comunidades pequeñas y aisladas, lo que les permitía el contacto directo personal y la facilidad de la sencillez de su estructura cultural-social.

Hoy, la etnografía empieza a ser predominantemente urbana y los manuales etnográficos no pueden sólo referirse a los Dusum, los Nuer, etc., sino también, a los colectivos de inmigrantes, a las factorías, a los barrios, etc.

Al diseñar este plan de acción en cuatro momentos, hemos querido dar un cierto orden secuencial al proceso etnográfico. En las etnografías, apenas se dice nada de cómo han sido realizadas y esto es inconveniente por dos razones principales: porque no se nos dan garantías de cómo se ha realizado el trabajo y porque no proporcionan esquemas de actuación para los nuevos etnógrafos.

Como dicen Jongmans y Gutkind,

> «La literatura existente ofrece pocos datos sobre cómo los antropólogos han llevado a cabo sus investigaciones. En los últimos cuarenta años han sido publicadas cientos de monografías, pero un cuidadoso estudio de las mismas nos revela que, al menos el sesenta por ciento de los autores no hacen mención alguna de la metodología empleada, quizá un veinte por ciento le dedique unas pocas líneas o dos o tres párrafos y solamente el restante veinte por ciento nos da una idea clara de cómo efectuaron sus respectivos estudios» (JONGMANS & GUTKIND 1967).

El problema de los que comienzan la etnografía puede ser grande si no encuentran caminos indicativos de su proceso. Como cuenta Nader,

> «Antes de abandonar Harvard, fui a ver a Kluckhohn. A pesar de la última experiencia que ya tenía como estudiante de Harvard, esta última sesión me dejó completamente frustrado. Cuando pregunté a Kluckhohn si tenía algún consejo que darme, me contó la historia de un estudiante de postgrado que había preguntado a Kroeber la misma pregunta. Como respuesta, se dice que Kroeber cogió de su estante la etnografía de mayor tamaño y grosor y dijo: "vete y hazlo así"» (NADER, 1970: 98).

Y es que, siguiendo algunos la supuesta práctica de los «naturalistas», según la cual el observador no debe tener «prejuicio» metodológico previo, sino sólo debe observar y transcribir, nos entregan sus monografías con el único certificado de su afirmación: «estuve allí y soy testigo de lo que vi, tal como sucedió». Es evidente que un trabajo científico no se basa en la autoridad, sino en la demostración.

a) Demarcación del campo

i) La elección de una *comunidad concreta* para realizar el trabajo de campo, constituye la primera decisión etnográfica.

En la elección intervienen diversos factores: *psicológicos,* pues hay muchos elementos proyectivos y hasta «terapéuticos» en la elección de un tema y una comunidad para la investigación. Lo que «gusta» es, muchas veces, lo complementario, lo reactivo, como sucede en la elección de una carrera o de la pareja; *económicos,* pues los criterios de elección de un trabajo de campo dependen de que los intereses de quien financia, coincidan con los intereses del investigador; *institucionales,* por formar parte de un equipo departamental universitario, ministerial, etc.; *coyunturales,* por aprovechar la estancia en el lugar como funcionario colonial, cooperante, o simplemente aprovechando los informantes-parientes de su pueblo o de la residencia vacacional, como han hecho algunos.

La mayoría de los graduados realizan sus trabajos en comunidades inmediatas, con débil contraste cultural, bajo los imperativos y condicionante de realizar su «tesis doctoral»: sobre su pueblo, sobre un grupo marginal o sobre una institución.

Sólo unos cuantos privilegiados que tienen acceso a becas y fondos de investigación se permitirán el «lujo académico» de realizar sus trabajos en la comunidad elegida; los demás, realizarán su investigación con cargo a partidas económicas distraídas de su sueldo, simultaneando estas tareas con su trabajo habitual.

De todas las maneras, hoy hay menos lectores de una investigación etnográfica sobre una «tribu primitiva» que sobre una «tribu urbana», ya que la primera es recibida como exotista y hasta colonialista y la segunda como abordaje responsable de un problema social cercano.

Unos ejemplos de cómo se elige el «campo» etnográfico nos lo proporcionan estos tres textos:

Barley, en su conocido libro *El antropólogo inocente,* nos dice que, después de que las guerras locales le impidieran recalar en el sudeste asiático, eligió África:

> «Procedí a consultar con varios expertos en el ramo, que coincidieron en sugerir que regresara a África, donde los permisos para investigar eran más fáciles de obtener y las condiciones más estables. Me hablaron de los bubi de Fernando Poo. Para quienes no han tenido nunca contacto con Fernando Poo, diré que se trata de una isla situada frente a la costa occidental de África; antigua colonia española, forma hoy parte de Guinea Ecuatorial. Empecé a husmear en la bibliografía. Todos los autores mostraban la misma actitud desfavorable respecto a Fernando Poo y los bubi. Los británicos lo desprecian por ser un lugar "donde es muy probable que a

media tarde uno se encuentre a un desaliñado funcionario español todavía en pijama", y se extendían nostálgicamente en consideraciones sobre el tórrido y fétido ambiente y las numerosas enfermedades a las que ofrecía refugio» (BARLEY, 1989: 23).

Nuestro inglés se fue, pues (por no encontrarse a un español en pijama) a las montañas de Camerún, a estudiar otros «nativos».

Otros, por el contrario, tienen razones de más fundamento:

> «La razón de elegir Galicia hay que buscarla primero, en su fuerte personalidad cultural y, segundo, en que hasta esas fechas me constaba que ningún antropólogo social se había interesado por el estudio de la región» (LISÓN TOLOSANA, 1983: 11).

> «Varias han sido las razones que nos llevaron a acometer este Estudio etnográfico de San Martín de Unx. Sin duda, la primera de ellas fue el especial cariño que sentimos por el pueblo de nuestros antepasados, en el que transcurrieron muchos días de nuestra niñez. (...) La segunda razón que nos movió a iniciar este trabajo fue, la constatación por nuestra parte, de que es un pueblo en donde se acaba, prácticamente, de dar una ruptura con el sistema de vida tradicional, por lo que había que apresurarse a recoger para la posteridad el mayor número posible de datos acerca de los comportamientos de sus hombres, de sus oficios, usos, costumbres, creencias y utensilios» (ZUBIAUR & ZUBIAUR, 1980: 13).

ii) En la redacción del proyecto del trabajo de campo intervienen algunos factores:
- la capacidad «proyectiva» del que elabora el proyecto, proponiendo «idealmente» (a veces, ingenuamente) objetivos y desarrollo
- la práctica académica en la elaboración de proyectos de tesis
- las directrices previas que establecen los organismos que financian la investigación (trabajos solicitados, concursos, becas, etc.)
- la posibilidad de hacer coincidir el proyecto con los intereses personales o de terceros.

Generalmente, hay tres etapas en la elaboración de un proyecto:

- La *primera elaboración,* hecha desde la elección psicológica (aunque desde factores psicológicos, económicos, institucionales o coyunturales) es bastante proyectiva, ideativa y hasta imaginativa, pues no está basada en el conocimiento de la realidad experiencial.

- La *segunda elaboración* viene dada por la lectura sistemática de la documentación, tratándose de un proyecto de transición.

- La *tercera elaboración* es la que se realiza cuando se ordena el material de campo para darle unidad monográfica y suele quedar reflejada en prólogos, introducciones, índices y, en general, en el propio proceso de la monografía.

El proyecto es un «a priori» que constantemente se revisa. Entre el resultado final y el proyecto inicial no suele haber muchos puntos de contacto, cuando el trabajo de campo ha sido bien hecho y no para «justificar» el propio proyecto. Precisamente, la ansiedad psicológica puede llevar a un etnógrafo a dogmatizar su proyecto y a «domesticar» la cultura investigada para que quepa en sus esquemas o «apruebe» y confirme sus propias tesis.

Algunas de estas vicisitudes, quedan reflejadas en el siguiente texto:

> «Existe otro factor que, frecuentemente, juega un papel significativo en la formación y desarrollo de los problemas de investigación en la etnografía: la naturaleza del lugar elegido para el estudio. Esto es así, porque en la etnografía, el desarrollo de los problemas de investigación, raramente se completa antes de que comience el trabajo de campo; el comienzo de la recogida directa de información, frecuentemente, juega un papel clave en su proceso de desarrollo. Suele ocurrir que, algunos de los problemas que habían sido identificados o elaborados en el planteamiento de los problemas preliminares, realmente no son pertinentes en el lugar elegido para realizar el estudio» (HAMMERSLEY & ATKINSON, 1994: 53-54).

En el proyecto etnográfico se especifica, pues:

- qué comunidad se va a estudiar
- qué objetivos se pretenden en el estudio de la comunidad
- con qué medios técnicos se cuenta para ese estudio
- durante cuánto tiempo durará la investigación
- de qué financiación se dispone.

Pongamos un ejemplo de cultura urbana: se ha realizado la fusión de dos bancos y un psicólogo cultural es invitado con su equipo a investigar la forma de «integrar» las dos culturas de los bancos en fusión, en una sola cultura.

Tenemos, pues, la «comunidad» a estudiar: el nuevo banco resultado de la fusión. Conocemos, además, el objetivo, que no es otro que el de integrar en una sola cultura las dos previas. El tiempo que se adscribe, normalmente, al cambio de una cultura en una empresa es el de «cinco años», pero según las dificultades con las que se encuentre, puede rebajarse esta duración.

En la presentación del proyecto, no sólo se especificarán estas cinco cuestiones, sino que se concluirá que la nueva cultura común otorgará identidad étnica, cohesión organizacional y eficacia en la resolución de los problemas.

iii) Es evidente que, las *condiciones económicas* incluirán:

- cubrir los costes del trabajo, en los que se incluye algún tipo de ganancia, bien sea pecuniaria, de prestigio, de cartera de trabajo, etc.
- demostrar que, mediante este trabajo de «etnografía activa» y dentro de garantías de eficacia, los costes del trabajo etnográfico serán muy inferiores al coste de la no integración o de integración traumática de las culturas, refiriéndonos al caso antes mencionado de la fusión de dos bancos.

Tradicionalmente, la rentabilidad no ha sido incluida en los proyectos etnográficos y esto es un error que ha llevado a no ser entendida la antropología como aplicable a la resolución de problemas sociales.

Porque, la rentabilidad no tiene por que ser sólo pecuniaria (aunque vivimos en una sociedad muy mercantilizada). Un estudio sobre las «tribus urbanas» puede ser encargado por la policía, pero también por el Ministerio de Educación y hasta por una empresa de confección de ropa juvenil.

La rentabilidad ofrecida lleva a demostrar que con el trabajo de campo ofertado disminuirán los costes (vg. de una fusión), se rebajará la conflictividad social, habrá mejores expectativas de ventas, conoceremos mejor nuestra identidad cultural, lo que favorecerá la cohesión social, etc.

Nadie da nada a cambio de nada, por lo que todo proyecto etnográfico ha de saber «ofertar» algo.

Además, hay que mitigar la sensación de «inutilidad» que tienen algunos antropólogos, al ver que sus investigaciones «duermen» en un estante de la biblioteca y sólo son leídas por estudiantes como textos obligados. Hay que promover un mayor acercamiento a la realidad y hacer que toda etnografía sea «activa», comprometida con un diagnóstico o con la solución de un problema.

b) Preparación y documentación

Tradicionalmente, para el estudio de las comunidades «primitivas», por el carácter de su reciente descubrimiento, se disponía de una escasa documentación previa, generalmente proveniente de relatos de viajeros y aventureros o de funcionarios coloniales. Estas primeras «etnografías» se convertían en «informes», «relaciones», etc., de misioneros o de militares y gobernadores.

Después, se ha podido contar para el estudio de estas comunidades, con mapas y cartografía oficial, generalmente aérea, así como de relatos de misioneros que pese a ser denostados por algunos etnógrafos, son los que verdaderamente conocen las comunidades «primitivas», por los muchos años que llevan conviviendo con ellas.

En los estudios actuales de biografías, familias, comunidades, grupos urbanos, empresas, etc. la documentación etnohistórica es fundamental. Thomas & Znaniecki en su magistral monografía sobre *El campesino polaco* utilizaron abundante documentación (archivos parroquiales, cartas, etc.), J.O. Sánchez Fernández, en su estudio sobre la comunidad pesquera de Cudillero, o P. Rodríguez en sus trabajos sobre las sectas, etc., han utilizado rica y seleccionada documentación. Lo mismo sucede cuando un antropólogo estudia la cultura de una empresa o la cultura de otros grupos urbanos.

i) En todo estudio etnográfico se hace imprescindible la *documentación bibliográfica* y de archivo. Se trata de un trabajo etnohistórico previo para conocer las fuentes de su identidad cultural:

> «El etnohistoriador sustituye la estancia en una comunidad y el uso de informantes por los documentos generados por sociedades y culturas ya desaparecidas, adaptando sus métodos y técnicas tradicionales al estudio del pasado» (SANCHE, 1993: 271).
>
> «La documentación que hace posible una auténtica *Etnohistoria* -es decir, que permite trabajar como antropólogo en sociedades del pasado-, es aquella que surgió espontáneamente en la interacción social, que no se produjo pensando en el futuro... La mejor fuente de información para la *Etnohistoria* es la masa de documentación que, en su momento, se cruzó entre individuos e instituciones como parte del sistema de comunicación de la época» (JIMÉNEZ, 1974).

La etnohistoria se constituye como un auténtico método etnográfico donde el trabajo de campo se realiza en archivos y bibliotecas. Aquí la consideramos como una metodología auxiliar que nos ayuda a conocer la información documental previa sobre una cultura.

Si el estudio etnográfico de las comunidades, primitivas o urbanas, se presenta, las más de las veces como «espacial y sincrónico» (la cultura de un lugar en un corte sincrónico del tiempo), la etnohistoria nos devuelve (desde su diacronía), el sentido etiológico de las culturas y hasta su verdadera hermenéutica. Completaremos así las dos coordenadas, espacio y tiempo, de la cultura.

ii) La utilización de las *fuentes orales* se da como complemento a la tradición escrita en documentos.

Se han contrapuesto las comunidades ágrafas o «primitivas» (que no tienen textos escritos, sino «tradición oral») a las comunidades y sociedades con escritura (las religiones monoteístas tienen «libro», «sagradas escrituras»). Pero, en verdad, en todas las comunidades existe una «tradición narrativa», altamente presente en los rituales iniciáticos, que a veces, se presenta incluso como «contracultura» (vg. el lenguaje «oral» del patio de recreo frente al texto académico, oficial) o, simplemente, como complemento (vg. en la judicatura hay «escrituras» de propiedad, sumarios, etc., junto a la «vista oral»).

Es manifiesta la importancia de la transmisión oral en el folklore infantil (cuentos, juegos, cantos, etc.) y en la cultura popular (romances, refranes, leyendas, fiestas, etc.).

La entrevista para obtener tradición oral ha sido comparada con la sesión psicoanalítica (THOMPSON, 1988), donde la oralidad es recibida y analizada por el terapeuta.

iii) Una vez obtenida la documentación oral y escrita, el antropólogo procede a reorganizar su proyecto, a la vista de los datos obtenidos.

Sólo queda ya la *preparación física y mental* para emprender el «viaje etnográfico».

Es evidente, que no es lo mismo ir a estudiar la cultura de los Himba, que estudiar una secta. Para estudiar los Himba, F. Giner Abati necesitó una preparación físico-médica (va-

cunas, etc.) y una preparación logística (vehículos, cámaras, medicamentos, etc.) antes de emprender el viaje a Namibia; para estudiar una secta P. Rodríguez tuvo, sobre todo, que realizar un «viaje mental» de infiltrado, que le permitiera analizar, desde dentro, la cultura de la secta.

Aunque, en todos los casos sean necesarias las dos vertientes de preparación, la mental y la corporal, el riesgo es prevalente, según las circunstancias. Se necesita una buena disposición física para ir a zonas insalubres, con alimentación e higiene deficientes y poca atención médica, sobre todo si se va acompañado de la familia:

> «Peggy, mi mujer y mi hijo Rhys vivieron en condiciones difíciles y compartieron conmigo el aprendizaje de la naturaleza» (WILLIAMS, 1974: 35).

De la misma manera, se necesita la doble condición de preparación física y mental, en el estudio, por ejemplo, de sectas y sociedades secretas, no sólo porque puedes quedar «atrapado», si no tienes un autodominio, sino por el peligro, también físico, que estas etnografías comportan.

> «Es un mundo que tiene sus reglas y sus riesgos. (...) Hay que tratar con fanáticos y enfrentarse a soterrados e importantes intereses económicos y políticos. Si entras en él, no cabe tener miedo, pero tendrás que extremar la precaución» (RODRÍGUEZ, 1990: 17).

No siempre las situaciones son tan extremas, aunque todo trabajo etnográfico requiere preparación y mentalización previas antes de entrar en la escena del trabajo de campo.

c) La investigación de campo

La investigación de campo comienza con la llegada al lugar donde se realiza la etnografía.

Es entonces cuando tiene lugar la «inmersión» en la cultura «nativa». Se trata de un momento crucial, aunque de alguna manera, siempre estamos «accediendo» mientras estamos en el escenario etnográfico.

i) La *llegada.* Las cosas han cambiado mucho en las comunidades «primitivas», desde que el antropólogo era visto como un agente colonial más o menos «por libre», pero siempre protegido como súbdito británico o americano.

Ya no existen, prácticamente, culturas «vírgenes». Hasta el misionero se queja de que su «tribu» ha sido redescubierta más de treinta veces por los jóvenes graduados americanos. Una anécdota de J.M. Auzias, nos lo confirma:

> «Saluda al jefe, se le da una choza y se le alquilan informantes. El jefe convoca a todo el mundo, a los notables en primer término, para la palabrería con el antropólogo. En seguida se establece el contacto. Entonces, se sacan las grabadoras, los ficheros y, por último, las cámaras fumadoras. A esta altura, ya el pueblo ha tomado conciencia del interés por ciertas cosas. Entonces las vende» (AUZIAS, 1977: 93-94).

Hay comunidades que han elaborado, asesorados por el misionero, el arancel de las actuaciones etnográficas para ser filmadas: la danza ritual, un número de pantalones téjanos y camisetas; el rito iniciático de las adolescentes, tantos medicamentos, etc.

Esto, sin contar con los pagos y «sobornos» a la policía colonial o nativa.

Salvo cuando el trabajo es solicitado, en las comunidades urbanas puede ocurrir lo mismo, que nos encontremos ante un mundo, o bien mercantilizado (se paga la información) o bien hostil (alguien que viene a husmear en nuestros asuntos).

Por cierto, si la identificación del etnógrafo no es clara o no ha sido debidamente «introducido» por alguien influyente dentro de la comunidad, el investigador puede ser tomado

por policía, investigador de hacienda, proselitista de una secta, periodista, etc., lo que, en algunas ocasiones, puede poner en peligro hasta su propia integridad física.

Por lo demás y sobre todo en las culturas «primitivas», los inicios son difíciles:

> «Los primeros días, después de la llegada al área general de la investigación propuesta, son normalmente muy importantes para la marcha general del trabajo. No obstante, suelen ser los días más difíciles para el investigador de campo con poca experiencia, porque tiene que adaptarse físicamente al área, soportando cambios, a veces drásticos, en cuanto al clima y la alimentación, y acostumbrarse a utilizar procedimientos muy diferentes en gestiones tan simples como llamar por teléfono, buscar direcciones o encontrar un lugar para comer» (WILLIAMS, 1974: 50).

También resulta difícil la adaptación a comunidades urbanas extrañas al investigador: comunidades marginales, instituciones, etc., porque hay que adaptarse a sus normas, cultura, prejuicios, etc.

En todos los campos etnográficos, las dificultades son grandes. Algunos estudiantes creen que esto de la etnografía es una mezcla de *Indiana Jones* y espots de aventura *Camel:*

> «La imagen del investigador especializado, abriéndose paso heroicamente a través de la jungla, con poco más que una muda de calcetines, un cepillo de dientes y un cuaderno de notas, es la que nos atrae, tomando una hamburguesa de queso y una coca-cola, en el snack del campus universitario.
>
> «Sin embargo, hay una diferencia entre esta imagen idealizada y estar realmente perdido, hambriento, empapado, herido, exhausto y desangrándose por las sanguijuelas. (...) Se dice que, a menor cantidad de aventuras, mejor trabajo de campo» (WILLIAMS, 1974: 56-57).

De todas las maneras, la entrada en el área de trabajo, no es tanto una cuestión física, porque aparecen barreras psicológicas tanto más difíciles de franquear que las otras, como sucede cuando se realiza un trabajo de campo entre «Skins» a los que no se debe nunca aguantar la mirada, o en una comunidad sectaria o religiosa en la cual no eres iniciado, o en el campo de una empresa donde siempre se teme por el espionaje industrial o financiero.

ii) Los *informantes* son aquellos «nativos» bien informados que nos proporcionan información sobre una cultura.

A veces, los informantes, cumplen las funciones de traductores, cuando el investigador no domina la lengua nativa.

El etnógrafo debe elegir bien sus informantes, como quien elige a su médico, porque dependerá en gran parte de ellos. Sólo serán buenos informantes los que tienen voluntad de informar, lo cual significa que estos informantes han «aprobado» al etnógrafo.

Nadie da nada a cambio de nada, por lo que el intercambio mutuo, de amistad, favores, etc. es una buena garantía de éxito.

Hay que evitar los informantes «oficiales», los que proporcionan la verdad oficial como «portavoces».

Es útil confrontar la información que proporcionan los distintos informantes entre sí y cotejarlo con lo que el investigador percibe. Esto evita la ingenuidad. No hay que olvidar que el informante es un «traductor» no sólo de lenguajes sino, sobre todo, de significados.

Entre los informantes urbanos, para no incidir sólo en los informantes «primitivos» y rurales, están los porteros y conserjes, las secretarias, la escolta y los chóferes y los dirigentes colaboradores. ¡Lo que llega a saber el conserje de un hotel o una secretaria de cierto nivel!

Cuando se trata de grupos cerrados, como sectas o tribus urbanas, el único informante posible es el mismo infiltrado que convive preguntando (participación observacional total),

o algunos miembros que han abandonado estos grupos, aunque este último supuesto es más problemático.

Hay informantes globales (aquellos que tienen una visión completa de la comunidad) e informantes específicos (vg. una mujer informará sobre los roles de la población femenina). Hay informadores con estatus adquirido (se lo han ganado) y otros con estatus adscrito (se lo han otorgado). Los primeros tienen una visión más dinámica de la comunidad, y los segundos, más institucional y oficializada.

El informante es un endoetnógrafo, o bien de su cultura global o de su microcultura específica. Así, el dirigente tiene una visión *global* de la cultura de su comunidad, mientras que para entender la cultura infantil de la comunidad hay que contar con informadores infanto-j u veniles.

La información suministrada por los informantes debe, algunas veces, ser confidencial.

Normalmente están orgullosos de aparecer en los prólogos, con su nombre como informantes, pero otras veces, sólo consignaremos sus iniciales o un nombre supuesto para que no puedan ser identificados y perjudicados.

Gran parte del trabajo etnográfico, además del «estar allí» observacional, descansa en la aportación de los informantes, y qué poco se ha investigado sobre el control de datos facilitados por los informantes.

iii) Registro de datos. El investigador, como el psicoterapeuta, mantienen una constante atención flotante, para captar todo lo que pasa, por rutinario que parezca. El ejercicio de la observación, como el de la terapia analítica, requiere aprendizaje y reglas.

El registro de datos se realiza en dos dimensiones:

- dimensión global: atención flotante, relatos, lenguaje no verbal, registro audiovisual, historia oral, etc. sobre toda la comunidad
- dimensión específica: focalización en el aspecto fundamental sobre el que descansa la etnografía (parentesco, economía, religión, etc.)

- La *primera observación* se realiza sobre lo que se ve y se toca: la cultura material (casas, tecnología, monumentos, documentos, instrumentos, etc.), debiendo ser considerada la comunidad como un «museo viviente», explicado por los guías-informantes.

- La *segunda observación* puede versar sobre el comportamiento social de la comunidad en su expresión verbal, no verbal y conductual (rituales, costumbres, hábitos), recogiendo toda esta actividad en registros audiovisuales (sonoros, filmaciones, fotografía, etc.), además de en las notas escritas.

- Puede precederse, seguidamente, a las *entrevistas y encuestas* para profundizar en aspectos concretos.

La entrevista posee la inmediatez del diálogo oral con el entrevistado, mientras que la encuesta le emplaza, mediatamente, en un diálogo prefigurado.

Encuestas y entrevistas pueden realizarse a través de visitas a amigos, dirigentes, etc. procediendo en forma de «red capilar»: a los amigos, a los amigos de los amigos, en las fiestas y concentraciones familiares, etc.

Hemos dicho que, en ese «museo viviente» que es la comunidad cultural, el informante hace de «guía cualificado» y nos aclara y explica el significado de lo que observamos:

> «Si se observa a un hombre pegando a una mujer y en el censo de la población aparece que la pareja está casada, lo más conveniente sería clasificar la observación como un caso de "marido que pega a su mujer". Sin embargo, se puede uno enterar, después, que en la comunidad local, los hombres y las mujeres están, generalmente, de acuerdo en que, la mejor forma de ahuyentar una enfermedad es una paliza pública o que las mujeres aprenden mejor cuando se las golpea duramente en público, o que las esposas tienen que demostrar periódicamente la fuerza de sus maridos, sufriendo un paliza a la vista del público» (WILLIAMS, 1974: 96).

Por eso, el registro de datos debe hacerse desde la fidelidad «naturalista» de registrar lo que se ve, pero también, desde la continua dotación de sentido de los datos dentro de la semiótica cultural de la comunidad que se estudia.

iv) La *observación participante* nos aporta, a lo largo de la estancia en la comunidad estudiada, el conocimiento «directo» y experiencial de la cultura. Esto quiere decir que, realizamos el estudio de la cultura en «situación natural» y que nuestro trabajo es de «naturalista».

A lo largo del trabajo de campo, el etnógrafo es el «principal instrumento» de análisis de la cultura nativa, siendo la observación participante un «continuo acto participativo», un continuo diálogo intercultural e interpersonal, donde se da un «intercambio» entre las perspectivas «emic» y «etic».

En la observación participante, el etnógrafo analiza lo que le parece «relevante» y esto puede parecer un reduccionismo, pero como veremos en otro capítulo al hablar de diagnóstico, esta «relevancia» es aceptada por el nativo si es «eficaz».

d) Conclusión

i) Finalmente, hay que preparar la *terminación del trabajo* y comenzar a *elaborar la ruptura:* como en la psicoterapia, en el trabajo de campo se crean vínculos y lazos afectivos que cuesta romper.

Cuando los informadores, que habían adquirido un estatus en la comunidad a causa de su actividad, y las personas más cercanas en la convivencia que se servían del etnógrafo, se enteran de la próxima partida, se produce un cierto desasosiego.

Es el momento de racionalizar y verbalizar la ruptura, preparándola con tiempo.

Pero, sobre todo, se trata de concluir el proyecto. Una tesis doctoral si no se la limita, puede ser interminable, pues la investigación se enriquece progresivamente y genera nuevas hipótesis.

A veces, la terminación del trabajo de campo se efectúa, de una manera más prosaica, por la terminación de los fondos económicos.

Una vez terminado el trabajo de campo, conviene recoger y ordenar los datos acumulados para permitir su traslado y su utilización posterior en la redacción de la monografía.

ii) Se ha dicho que la meta de un tratamiento terapéutico no es la «cura», sino la capacidad que alcanza el sujeto o la comunidad para proseguir su desarrollo, por sí mismos.

Por eso, hay dos tipos de terapias: la «terminable», que es la que se ha realizado bajo la dirección del terapeuta, y la «interminable» o proceso indefinido de autonomía saludable que desarrolla el sujeto o la comunidad, desde que abandona al terapeuta (FREUD, 1937).

Del mismo modo, en etnografía, hay un proceso de trabajo de campo «terminable», que acaba cuando las tareas del etnógrafo han finalizado, y un proceso «interminable», que es realizado por la propia comunidad a partir de recibir la monografía (diagnóstico cultural), mediante el cual reconocen su identidad y sus potencialidades culturales.

Habitualmente, hasta ahora, sólo se ha elaborado el trabajo de campo desde la perspectiva del análisis terminable, pero, en las «etnografías activas», que son las que «devuelven» el diagnóstico cultural a la comunidad indígena estudiada, la propia comunidad sigue realizando este fructífero análisis interminable.

Pero, volvamos al tema de la «terminación» del trabajo de campo.

El trabajo etnográfico debe finalizarse, o bien porque ha concluido la recogida de datos sobre los aspectos fundamentales de la cultura estudiada, o bien por circunstancias anómalas.

En el primer caso, el trabajo de campo debe finalizarse cuando se han recogido datos suficientes para explicar la totalidad de la cultura estudiada y puede obtenerse, a través de ellos, una visión holística de la misma, de acuerdo con el proyecto de investigación. Siempre es posible investigar nuevas cosas y ya hemos dicho que, en sí, toda cultura es inabarcable,

por lo que la investigación es interminable. Pero, hay un punto de inflexión en el que nos damos cuenta que las preguntas del proyecto ya han sido colmadas y ese es el momento de «cortar», de terminar.

Las principales situaciones anómalas por las cuales debe «interrumpirse» un proyecto, son: los problemas transferenciales del investigador, la pérdida del rol de etnógrafo y la pérdida de interés por la cultura elegida para estudiar.

Respecto a los problemas transferenciales y por similitud con la situación terapéutica, diremos que cuando «los problemas emocionales del paciente repercuten con excesiva intensidad en los puntos ciegos y en los conflictos neuróticos del terapeuta, despertando en éste una fuerte ansiedad, se perturba la adecuada comprensión y, por tanto, la evolución del tratamiento» (CODERCH, 1987: 270). Lo mismo diremos del etnógrafo sometido, vg. a situaciones de presión o chantaje por parte de la comunidad que va a estudiar, como el secuestro, la presión nacionalista, las reivindicaciones sociales, etc. a través de las cuales queda presionado por una suerte de «síndrome de Estocolmo», etc.

Otro aspecto, no menos importante, es el de la indefinición del rol etnográfico por parte de los nativos, como queda patente en este texto de Hollander:

> «Pocos días después de haber llegado a una ciudad del sur de Georgia (1932) se rumoreaba que yo era un agente de una empresa de fibras sintéticas, enviado para estudiar la viabilidad de la instalación de una industria en la ciudad. Mis desmentidos no hacían otra cosa que reforzar el rumor; todo el mundo trataba de venderme las excelentes cualidades de la ciudad y su población. El observador se había convertido en una verdadera hada madrina, hasta el punto de que se hizo imposible realizar un trabajo mínimamente serio. La solución fue abandonar la ciudad» (DEN HOLLANDER, 1967: 13).

Finalmente, una etnografía puede abandonarse por no responder a las expectativas que en ella se habían puesto en el proyecto.

1.3 EL PRODUCTO ETNOGRÁFICO

A la hora de analizar el producto etnográfico, estudiaremos los diferentes pasos que hay que dar para convertir el trabajo de campo en monografía etnográfica y que comprenden:

a) análisis y organización del material
b) elección del tipo de monografía
c) redacción de la monografía.

El etnógrafo ha terminado ya de escuchar los relatos «sintomáticos» de la cultura de los nativos y ha registrado mediante diversas técnicas, la cultura de la comunidad estudiada. Queda ahora, pues, la tarea de redactar el «informe», es decir, «decidir el diagnóstico» y expresarlo en una monografía.

a) El análisis del material etnográfico se realiza en una doble dirección: por una parte, el material recogido obliga desde la realidad experiencial (presión «emic») al etnógrafo a redefinir el proyecto original; por otra, este material recibido debe ser «reorganizado», desde la perspectiva científica, para ser devuelto como diagnóstico a los nativos o como modelo a los demás etnógrafos (presión «etic»).

En primer lugar, pues, el etnógrafo es «invadido» por el contexto cultural de la comunidad que observa participativamente, y a lo largo de su estancia irá tomando notas de lo que le «dicte» la comunidad. Es tan grande esta dependencia que no sería posible objetivar los datos sin mediar un alejamiento.

En segundo lugar, el etnógrafo para efectuar esa distancia, se irá a otra parte a redactar la monografía. Allí repensará los datos, los organizará de acuerdo con su proyecto y redac-

tara, o bien un diagnóstico cultural para los nativos, o bien un informe para su comunidad académica.

Desde la distancia, pues, el etnógrafo redactará su monografía, abandonando la perspectiva de campo y girando la orientación hacia quienes va dirigido el informe:

> «Para mi sorpresa, la monografía final... contiene poco material recogido a través de la observación participante, a pesar de mis voluntariosos diarios de campo que, pacientemente escribía cada noche» (NEWBY, 1977: 127).

Hay pues, como una confrontación entre las dos perspectivas: la perspectiva «naturalista» o «emic», es decir, el dejarse llevar por la estructura y dinámica de la cultura nativa y «transcribirla» fielmente; y la perspectiva del observador o «etic» que reorganiza el discurso para hacerlo inteligible desde sus categorías, como hemos apuntado ampliamente en otro capítulo.

b) En la elección del tipo de monografía intervienen diversos factores. En primer lugar, puede decirse que cada autor tiene su forma de expresarse, su forma «retórica», como dicen los postmodernos, de comunicarnos la experiencia etnográfica.

Ya hemos dicho que una etnografía puede tener dos destinatarios: por una parte, las monografías deberían ser escritas, casi exclusivamente para los nativos (comunidades, empresas, agrupamientos, etc.), siendo estos los que deberían encargar los trabajos de campo. Estas monografías serían «diagnósticos» culturales: el paciente (comunidad, empresa, etc.) en dificultades culturales (vg., fusión de empresas, cambio cultural, etc.) encargaría al etnógrafo un estudio «diagnóstico» para ser «devuelto» a la comunidad solicitante, que puede aceptarlo o no, en vistas a su eficacia en la resolución de los problemas.

Pero, este tipo de «etnografía activa», que debiera ser el habitual, es tan escaso como los trabajos de antropología aplicada.

El segundo destinatario, el habitual entre nosotros, de estas monografías, es la comunidad académica y el mundo universitario, en general. Para ellos, se escribe un tipo de etnografía, que resulta bastante endógama:

> «Por lejos de los vergeles de la Academia que el antropólogo vaya a buscar sus temas -escarpadas playas de Polinesia, un socarrado llano de la Amazonia, Akobo, Mekes o el arroyo de la Pantera- escriben sus relatos con los atriles, las bibliotecas, las pizarras y los seminarios que tienen a su alrededor. Este es el mundo que produce a los antropólogos, que les permite hacer el tipo de trabajo que llevan a cabo y, en cuyo seno, el tipo de trabajo que realizan, debe encontrar su lugar si merece llamar la atención. En sí mismo, el Estar Allí es una experiencia de postal turística ("He estado en Katmandú. ¿Has estado tú?"). El Estar Aquí, en cambio, como universitario entre universitarios, es lo que hace que la antropología se lea.., se publique, se reseñe, se cite, se enseñe» (GEERTZ, 1989; 139-140).

Difícilmente se puede plantear más crudamente la realidad de una antropología que sólo escribe para sí misma, para la envidia profesional, para la endogamia académica.

Desde que el fin del colonialismo, inglés sobre todo, alteró el rol del antropólogo y pasó a ser, de «agregado cultural» a simple profesor, la antropología camina un poco errática: «en el nombre del cielo, qué es lo que estamos buscando» exclamaba LEACH (1962: 131). No acaba de enraizar la antropología aplicada, porque hay miedo a la propia desnudez, a tener que competir con otros saberes aplicados. Escribía, no hace mucho, a este propósito:

> «La antropología que imparten nuestros profesores universitarios, apenas si les interesa nada más que a ellos. Se trata de una antropología endógama, de "curriculum interior", dispuesta para el recelo y la envidia entre "colegas", que se está convirtiendo en "tribal" (...). Muchos de los libros que escriben los antropólogos españoles,

sólo tienen salida como textos (obligados) universitarios. (...) Sin embargo, hay que constatar, la reacción de algunos antropólogos españoles, que han decidido "pasar" de las rencillas "tribales" y tratar de salir de este callejón sin salida, ofertando la antropología a graduados en otras disciplinas (...) como perspectiva aplicable a sus conocimientos científicos y técnicos. (...) El antropólogo no tiene otra opción que sentarse a la mesa, en diálogo interdisciplinar con otros expertos y, desde su humildad y coraje, ser capaz de "vender" los saberes antropológicos en la resolución de los problemas» (AGUIRRE, 1993C: 10).

Podemos concluir que, el tipo habitual de etnografías realizadas y publicadas, ha sido el académico, pero que la antropología debe salir de este enclaustramiento o prisión, para ofertar soluciones diagnósticas en la resolución de los problemas de cada comunidad cultural.

Por eso, apenas si podemos hablar de «monografías diagnóstico», controladas por los propios nativos, como cuando se controla el diagnóstico de un médico, de un arquitecto, etc.

Lo que tenemos son monografías «académicas» y éstas han sido redactadas en forma de estudios de biografía, de familias o de comunidades, tal como queda patente en el capítulo dedicado a los tipos de monografías etnográficas.

Estas tres realidades: biográfica, familiar y comunitaria, en el fondo son la misma cosa, aunque pueda parecer lo contrario. Se trata de biografías, más o menos extensas, que actúan como testimoniales de la cultura de un grupo o comunidad.

Hasta ahora, de acuerdo con el «canon» malinowskiano, un trabajo de campo se hacia durante unos dos años, en una comunidad pequeña de unos dos mil habitantes y por medio de la observación participante que permitía poder interactuar con todas las personas (biografías). De allí surgía la biografía de la comunidad, el modo cultural de organizarse la vida, a través de su cultura material y formal.

Hasta aquí, los antropólogos eran unos investigadores de «culturas primitivas», dejando casi, para los sociólogos el estudio de la sociedad civilizada urbana.

Pero, recientemente, las cosas han cambiado. Lejos ya del tercer mundo que confunde a los antropólogos con los antiguos funcionarios coloniales, se ha empezado a hacer trabajo de campo sobre «nuestro tercer mundo particular»: todo lo que nos es marginal (sida, presos, prostitución, inmigrantes, etc.), aplicando la misma metodología con la que se realizaban las etnografías a las comunidades «primitivas».

Pero, comienzan a surgir algunos problemas. Nuestros etnografiados pueden leer las monografías que se escriben sobre ellos y al igual que los españoles se llenan de estupor o de risa cuando leen algunas monografías que han escrito ingleses o norteamericanos sobre ellos, de la misma manera, se comienza a desautorizar este tipo de etnografía etnocentrista y retórica.

Se trata del primer aviso. Europa, por muy marginal que sea, es Europa y a un francés, español o italiano no les gusta que venga un inglés a justificar sus vacaciones en el Mediterráneo, mediante una etnografía llena de tópicos, prejuicios y estereotipias.

Pero, la dificultad mayor está por llegar. Cuando se encargue a un antropólogo realizar un análisis sobre el impacto cultural que realiza el turismo en una isla, o sobre la cultura del funcionariado, etc., éste no puede presentarse con una monografía pintoresca, sino que le pedirán un buen análisis y una prospectiva de actuación, es decir, que tome decisiones diagnósticas y que las presente en informes monográficos inteligibles y aplicables. Porque, los «nativos urbanos» o sus responsables, no quieren «retóricas etnográficas» y les seleccionarán por su eficacia.

Sólo el día que nuestros «nativos urbanos» encarguen etnografías para, no sólo leerlas y aceptarlas, sino para exigirles eficacia, se habrán acabado todas las discusiones sobre si la etnografía es o no retórica.

c) La redacción de una monografía ha sido definida como un ejercicio literario:

> «Es evidente que, así las cosas, la antropología está más del lado de los discursos "literarios" que de los "científicos"» (GEERTZ, 1989: 18).

Como dice Geertz, muchas de las monografías clásicas son auténticos relatos literarios en los cuales se nos quiere convencer, a veces expresivamente, que el autor estuvo allí, sufrió en sus propias carnes todas las dificultades y volvió para contárnoslo.

Estoy de acuerdo en que la mayoría de las monografías escritas sobre «comunidades primitivas» a las que sólo tuvo acceso el etnógrafo, se esfuerzan en reforzar literariamente el «verismo» ya que no aportan pruebas de lo que dicen.

Suele ponerse como ejemplo el libro de Derek Freeman *«Margaret Mead and Samoa. The making and unmaking of an anthropological Myth»* donde intenta desmontar la «fábula» de M. Mead sobre la arcadia feliz de los samoanos. El libro de Mead, probablemente es expresión, más de lo que quiso ver que de lo que vio. Con este «testimonio» influyó en EE.UU. para que cambiase la orientación pedagógica de niños y adolescentes.

Algunos argumentan que un pueblo cambia y que será diferente para cada antropólogo que lo estudie. Esto significa el «particularismo del particularismo».

Basta ya, pues: «ciento quince años de prosa aseverativa e inocencia literaria son ya suficientes» (Geertz), porque, con un poco de imaginación y con relatos de otros etnógrafos, se puede «construir» la etnografía de un pueblo inexistente y esto ya no sería etnografía empírica sino experimental, como la que se realiza para «dotar» de tradiciones culturales a un pueblo o a una región cuando no las tiene o no las tiene suficientemente, para otorgarle «identidad histórica».

Cuando la monografía etnográfica pueda ser leída por los nativos, podrá adornársela con toda la literatura que se quiera, pero, al final tiene que reflejar la verdad reconocible, aunque esta verdad (como en un diagnóstico negativo) llegue a doler.

1.4 CONCLUSIÓN

a) La etnografía es el estudio descriptivo de una cultura.

Representa el primer paso, la recogida de datos, dentro de la investigación cultural.

Invadiendo la membrana o frontera que define a la «otra cultura», el etnógrafo recibe un «choque cultural» que lo relativiza, que le destruye su etnocentrismo. Sólo si se ha superado este paso iniciático, sólo si se ha llegado a vivenciar dos culturas, se puede adquirir conocimiento antropológico.

El análisis de una cultura delimitada que se nos presenta como «otra», nos permite percibir su «particular existencia» (particularismo cultural), y comprender que hay «otras» formas de organizar la vida, además de la nuestra.

b) El estudio etnográfico comprende dos momentos fundamentales: *la etnografía como «proceso» y la etnografía como «producto».* El *proceso* etnográfico corresponde al trabajo de campo, realizado durante un tiempo suficiente que permita conocer toda la cultura, en una comunidad pequeña. En ese proceso, señalamos como momentos más importantes, el acceso a la comunidad, el diálogo con los informantes, el registro de datos y la atención flotante.

A pesar de que esta secuencia biográfica de experiencia de campo («estuve allí») ha sido dividida en dos tiempos -la posición pasiva de recibir cultura como un «niño» que comienza y la posición activa de búsqueda y captación de materiales y datos— todo el proceso de estancia sitúa al etnógrafo como «nativo marginal», como prisionero de un contexto cultural, escribiendo lo que esa cultura le «dicta» cada día, a través de la experiencia de campo.

El *producto* etnográfico se construye mediante un informe etnográfico o monografía. Lo primero que hace el etnógrafo es «descontextualizarse», alejarse de la cultura observada participativamente, para poder «objetivarla».

Sin embargo, hemos considerado que hay dos tipos de monografías: las que se entregan a los nativos, como informes diagnósticos con intención de que sean eficaces en la resolución de los problemas y los relatos etnográficos orientados hacia la comunidad científica. Ambos, nativos y comunidad científica deben de validar el trabajo etnográfico, pero como hemos visto, han aparecido duras críticas para una etnografía endógama que no toma decisiones diagnósticas, no resuelve nada y se ahoga en su propio relato literario.

Necesitamos una etnografía «activa» que analice, incluso por encargo, la funcionalidad de la cultura de una comunidad, proponga decisiones diagnósticas y resuelva los problemas.

Abogamos por este tipo de etnografía activa, aplicada y eficaz, que, a nuestro entender, redefina el papel de la antropología en general y el de la etnografía, en particular.

c) Ante la limitación de este capítulo, no hemos querido abordar cuestiones metodológicas que otros autores analizan en este libro, sobre todo, las relativas a la observación participante (Anguera) y las que se refieren a las perspectivas «emic» (punto de vista del nativo) y «etic» (punto de vista del observador) a las que nos referiremos con detalle en el capítulo «Émica, ética y transferencia», donde, además, analizamos el rol del etnógrafo y los cinco momentos del acto etnográfico: afectivo, cognoscitivo, operativo, ético y social.

Comprender el método etnográfico es haber encontrado la «vía regia» para analizar cualitativamente la realidad social-cultural.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, A. (1993a) (Ed.). *Diccionario Temático de Antropología.* Marcombo. Barcelona.

AGUIRRE, A. (1993b). *La identidad étnica.* R.A.D., Barcelona.

AGUIRRE, A. (1993c). *El antropólogo como autor y actor.* Anuario de Historia de La Antropología Española, 2 (1993): 43-48.

AGUIRRE, A. (1994). *La cultura de la empresa.* Anthropológica, 15/16 (1994): 17-51.

AGUIRRE, A. & RODRÍGUEZ, A. (1995) (Ed.). *Patios abiertos y patios cerrados. Psicología cultural de las instituciones.* Marcombo, Barcelona.

ALLARD, G. & LEFORT, P. (1988). *La máscara.* FCE, México.

ANTA FELEZ, J.L. (1990). *Cantina, garita y cocina. Estudio antropológico de soldados y cuarteles.* Eds. Siglo XXI, Madrid.

AUZIAS, J.M. (1977). *La antropología contemporánea.* Monte Ávila Eds., Caracas.

BALINT, M. (1968). *El médico, el paciente y la enfermedad.* Ed. Libros básicos, Buenos Aires (ed. 1986).

BARANDIARÁN, J.M. (1984), en A: Monterola. *La etnia vasca,* Ed. Ayerbe, San Sebastián.

BARLEY, N. (1989). *El antropólogo inocente.* Anagrama, Barcelona.

BUENO, G. (1990). *Nosotros y ellos.* Pentalfa, Oviedo.

CODERCH, J. (1987). *Teoría y técnica de la psicoterapia psicoanalítica.* Herder, Barcelona.

CAPEL, H. (1981). *Filosofía y ciencia en la geografía contemporánea.* Barcanova, Barcelona.

CLIFORD, J. & MARCUS, G.E. (1991) (Eds.). *Retóricas de la antropología.* Júcar, Madrid.

CRESSWELL, R. & GODELIER, M. (1981). *Útiles de encuesta y de análisis antropológicos.* Ed. Fundamentos, Madrid.

DEN HOLLANDER, A.N.J. (1967). *Social Description: Problems of Reliability and validity,* in Jongmans & Gutkind (Eds.) *Anthropologists in the Field.* Van Gorkum, Assen N.L.

DENZIN, N.K. & LINCOLN, Y.S. (1994). *Handbook of Qualitative Research.* Sage Ed., California.

ELIADE, M. (1975). *Iniciaciones místicas.* Taurus, Madrid.

FERNÁNDEZ, J. (1993). *Emergencia etnográfica. Tiempos heroicos, tiempos irónicos y tarea antropológica,* en J. Bestard (Ed.) *Después de Malinowski.* A.C.A., Tenerife.

FOUCAULT, M. (1968). *Las palabras y las cosas.* Ed. Siglo XXI, México.

FREUD, S. (1912). *El delirio y los sueños en la gradiva de W. Jensen* (trad. de L. Ballesteros), Biblioteca Nueva, Madrid, O.C., I, pp. 585-628.

FREUD, S. (1937). *Análisis terminable e interminable* (trad. de L. Ballesteros), Biblioteca Nueva, Madrid, O.C., III, pp. 540.
GAIGNEBET, C. (1986). *El folklore obsceno de los niños.* Alta Fulla, Barcelona.
GARCÍA-GUAL, C. (1992). *La visión de los otros en la antigüedad clásica,* en León Portilla et al. (Eds.) *De la palabra en el Nuevo Mundo.* Siglo XXI Eds., Madrid, vol. I.
GINER ABATÍ, F. (1992). *Los Himba.* Amarú, Salamanca.
GOETZ, J.P. & LE COMPTE, M.D. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa.* Morata, Madrid.
GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1990). *Etnografía y comparación.* Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra (Barcelona).
GOODENOUGH, W.H. (1975). *Introducción,* en J.R. Llobera (Ed.) *La antropología como ciencia.* Anagrama, Barcelona.
GRUGEON (1995). *Implicaciones del género en la cultura del patio de recreo,* en Woods & Hammersley. *Género, Cultura y Etnia en la Escuela.* Paidós. M.E.C. Barcelona.
HAMMERSLEY, M. & ATKINSON, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación.* Paidós, Barcelona.
HARRIS, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica.* Siglo XXI, Madrid.
JIMÉNEZ, A. (1974). *Sobre el concepto de la Etnohistoria,* en Primera Reunión de Antropólogos Españoles, Ed. Universidad de Sevilla.
JONGMANS, D.C. & GUTKIND, P.C.W. (1967). *Anthropologists in the field.* Van Gorkum Assen.N.L.
LAÍN ENTRALGO, P. (1984). *Antropología Médica.* Salvat, Barcelona.
LEACH, E. (1962). *On certain Unconsidered Aspects of Double Descent.* Man (1962) 131.
LÉVI-STRAUSS, C. (1968). *Antropología estructural.* Eudeba, Buenos Aires.
LISÓN TOLOSANA, C. (1977). *Antropología Social en España.* Akal, Madrid (2.ª ed.).
LISÓN TOLOSANA, C. (1983). *Antropología cultural en Galicia.* Akal, Madrid.
MAESTRE, J. (1990). *La investigación en antropología social.* Ariel, Barcelona.
MALINOWSKI, B. (1967). *Diario.* Ed. esp. Júcar, Madrid.
MALINOWSKI, B. (1922). *Los argonautas del Pacífico Occidental.* Ed. esp. Península, Barcelona (1973).
NADER, L. (1970). *From anguish to Exultation,* in P. Golde (Ed.) *Women in the Field.* Aldine, Chicago.
NARROLL, R. & COHÉN, R. (Eds.) *Handbook of Method in Cultural Anthropology.* Natural History Press, New York.
NEWBY, H. (1977). *In the Field. Reflections on the Study of Suffolk Farm Workers,* in Bell & Newby (Eds.) *Doing Sociological Research.* Alien, London.
PELTO, PJ. & PELTO, G.H. (1978). *Anthropological Research. The Structure of lnquiry.* Cambridge Univ. Press, London (2nd ed.).
PIKE, L. (1954). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavoir.* Gendale, The Hague (1971) (2nd ed.).
POWDERMAKER, H. (1966). *Stranger and Friend.* Norton, New York.
RODRÍGUEZ, P. (1988). *La conspiración Moon.* Ed. B., Barcelona.
RODRÍGUEZ, P. (1990). *El poder de las sectas.* Ed. B., Barcelona.
SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, J.O. (1992). *Ecología y estrategias sociales de los pescadores de Cudillero.* Eds. Siglo XXI, Madrid.
SANCHIZ, P. (1993). *Etnohistoria,* en A. Aguirre (Ed.) *Diccionario Temático de Antropología,* Marcombo, Barcelona.
SCHEIN, E. (1988). *La cultura empresarial y el liderazgo.* Plaza y Janes, Barcelona.
STURTEVANT, W.G. (1964). *Studies in Etnoscience. A.* Anthropologist 66 (1964): 99-131.
WILLIAMS, Th. R. (1974). *Métodos de campo en el estudio de la cultura.* Eds. J.B., Madrid.
ZUBIAUR, F.J. & ZUBIAUR, J.A. (1980). *Estudio etnográfico de S. Martín de Unx.* Diputación Foral de Navarra, Pamplona.

2. La evolución del concepto de etnografía

Eloy Gómez Pellón

2.1 EL NACIMIENTO DE UN TÉRMINO

En los primeros lustros del siglo XIX se hace frecuente en los ambientes refinados europeos el uso de un neologismo que inmediatamente adquirirá carta de naturaleza. Tal término era el de «etnografía», que perfilado en la primera década del siglo -parece ser que como consecuencia de los cursos impartidos por B.G. Niebuhr bajo este epígrafe en la Universidad de Berlín-, pasaba poco más tarde a ocupar los títulos de grandes obras, como la de A. Balbi, *Introduction a l'Atlas ethnographique du Globe,* publicada en 1826. Naturalmente, la voz era empleada en su sentido estricto, esto es, el de la descripción de las etnias o los pueblos que habitaban la Tierra, si bien conteniendo una agobiante carga de exotismo, un tanto basculada hacia los aspectos lingüísticos y raciales. Simultáneamente, se hace común otro término que es el de «etnología», a pesar de que también se empleaba anteriormente, con un significado muy próximo al señalado, en cuanto tratado de los pueblos que poblaban el planeta, y que cobraría fortuna al igual que el anterior. De hecho, la sociedad de antigüedades que nazca en la capital francesa en 1839 se denominará *Société Ethnologique de Paris, y* a ella le seguirán otras en Europa. En el clima *progresivista* que había surgido en los tiempos de la Ilustración, y que por entonces caminaba hacia el pleno apogeo, tales términos poseían un sesgo característico, cual era el de atisbar los orígenes de la humanidad, el desarrollo de sus componentes étnicos y raciales, la historia de sus progresos hacia la civilización, etc.

Precisamente, y en relación con este mismo clima *progresivista,* forjado en esa etapa que va desde finales del primer cuarto del siglo XVIII a los años cuarenta del XIX (F. VOGET, 1975), tiene lugar el desarrollo de una nueva fase que llega hasta finales de la centuria decimonónica, propiamente evolucionista, y más aún tras el triunfo de las doctrinas darwinistas a mediados de dicho siglo, en la que alcanza singular protagonismo el término de antropología, como un estudio del hombre distinto del propuesto hasta entonces por la filosofía y por las ciencias positivas. Este nuevo sentido de la antropología, que se evidencia en la segunda mitad de la centuria decimonónica, aparece claramente explicitado en la socorrida obra de E.B. Tylor *Primitive Culture,* escrita en 1871. Frente a la antropología especulativa, sistematizada por Kant al publicar su *Anthropologie* en 1798 y desarrollada por Hegel, y separadamente de los principios racionalistas, nace una antropología que pone sus ojos en los logros humanos que tienen por marco la vida social. Estos logros, englobados en el concepto de cultura por el propio Tylor, se constituirían en el objeto de esta nueva antropología: el estudio del hombre a través del análisis comparativo de las culturas. Tras la definición

se hallaba la idea de que la cultura cambia en el tiempo y en el espacio, lo cual implicaba la existencia de múltiples culturas.

Los elementos fundamentales de la propuesta efectuada por Tylor -la cultura, la sociedad y el individuo-, habrían de dar lugar con el tiempo a diferentes concepciones en el seno de la antropología, sin merma de su unidad epistemológica. Por un lado, se reconocería una antropología cultural, centrada en las producciones humanas, tanto materiales como inmateriales, y por otro lado una antropología social, orientada hacia el estudio de las relaciones entre los individuos que forman parte de la estructura social. Es evidente, sin embargo, que en uno y en otro caso, más allá de las matizaciones, la cultura, en cuanto expresión de las producciones y de las representaciones sociales, es el objeto primordial de estudio. Un intento de superación de esta doble perspectiva, llevado a cabo a mediados del siglo actual, dio lugar a la influyente antropología estructural, en la cual se persigue ahondar en la raíz explicativa que permita interpretar la estructura del inconsciente del pensamiento humano, al admitirse que el hombre se incardina progresivamente en el acontecer puramente mecánico del universo.

Por tanto, y a pesar de que su brote se produce con anterioridad, es en el siglo xix cuando se constituyen formalmente tres disciplinas sumamente cercanas en su objeto -la etnografía, la etnología y la antropología-, cuyas denominaciones iniciales se han mantenido en el correr del tiempo de acuerdo con las particularidades de su institucionalización, a las que ni siquiera el ámbito académico ha sido ajeno. Sin embargo, y por encima de estas particularidades institucionales, la íntima relación existente entre ellas ha dado lugar a que por lo general se utilice el término de antropología social o cultural como englobador de los otros dos, los cuales aluden a sendas etapas de la investigación que posibilitan el conocimiento antropológico. Así, mientras que la etnografía representa la etapa inicial de la investigación, puramente descriptiva, la etnología comporta una etapa analítico-comparativa intermedia, que conduce a la elaboración teorética más elevada que supone la antropología (C. LÉVI-STRAUSS, 1958: 317-323), si bien la denominación de estas dos últimas se confunde con frecuencia en la tradición académica de algunos países. Es el rigor del método el que impone el camino de la investigación, que partiendo de la observación descriptiva, trata de verificar distintas hipótesis para alcanzar una conclusión. Por ello, ninguna de las etapas excluye a las restantes, sino que las complementa. Dicho de otro modo, las sucesivas etapas impuestas por el conocimiento antropológico, encadenadas y solapadas, contribuyen a trascender el fenómeno que estudian, a fin de contribuir al descubrimiento de las causas que lo generan.

Por tanto, la etnografía lleva aparejado un carácter descriptivo de las sociedades humanas que constituye el fundamento del conocimiento antropológico. Ese carácter descriptivo lo hallamos en el pasado, confundido con la curiosidad, en múltiples relatos de viajeros y costumbristas, en los que late un contenido etnográfico, carente aún de la necesaria organización. Habrá de esperarse al siglo XIX para que la etnografía organice su dispersa literatura, lo cual le permitirá alcanzar a finales del mismo la madurez necesaria para incardinarse metodológicamente como fase inicial del conocimiento antropológico. La etnografía constituye el ineludible sustento de la teoría antropológica, la cual no se construye sino hilvanando los datos que suministran las minuciosas observaciones de aquélla. Más aún, el hecho de que a esa primera y elemental etapa de la investigación antropológica se la denomine etnografía no oculta que en ésta se hallan presentes los aspectos teóricos, bien orientando las descripciones, bien generalizando y comparando, implícita o explícitamente.

Pues bien, éste es el sentido que posee el término de etnografía en el presente, articulado en otro más amplio que es el de antropología, y superando el viejo concepto que poseyó en el pasado, como conjunto de saberes independientes acerca de los pueblos. Para que esto haya sucedido se ha tenido que producir una transformación, que se halla indisolublemente unida a la que han sufrido los estudios del hombre y de su mundo, particularmente desde los últimos lustros del siglo XIX. El progresivo perfeccionamiento de la metodología antro-

pológica ha creado en nuestro siglo una nueva concepción de la etnografía, poniendo en cuestión el valor de la vieja etnografía. Al fin y al cabo, se trata de una circunstancia que no distingue a la antropología de otras ciencias sociales, en las que, igualmente, se han operado destacados cambios a lo largo del siglo que corre, como consecuencia del aquilatamiento metodológico que se ha producido en su seno.

2.2 LAS PRIMERAS «DESCRIPCIONES»

Aunque parece evidente que hasta el siglo XVIII no comienzan a desarrollarse las ciencias sociales, que más tarde van adquiriendo personalidad para quedar constituidas en el siglo posterior, no es menos cierto que ello es posible porque a lo largo de mucho tiempo se había ido reuniendo un *corpus* de conocimiento. Dicho *corpas,* precisamente, sería objeto de sistematización y también de especulación por parte de los pensadores ilustrados, elaborando ingeniosas hipótesis, que se vieron animadas por el incremento que paralelamente se produjo en ese elenco de conocimientos, hasta crear las condiciones objetivas para el advenimiento científico, al cual la antropología en general y la etnografía en particular no son ajenas. Este *corpus* precientífico, cuya validez hoy resulta discutible al carecer, por definición, de las garantías necesarias, se había configurado a lo largo de muchos siglos, de manera heterogénea, al socaire de los choques culturales producidos en el tiempo.

Así se entiende que en las grandes metrópolis mediterráneas de la Antigüedad se produjeran descripciones en las cuales subyace un impulso etnográfico, propio de autores fascinados por las diferencias entre los pueblos, y sobre todo por el contraste entre las culturas. Realmente, se trata de una curiosidad que ha existido en todas las épocas y en todos los lugares, aunque sólo algunos individuos hayan conseguido transmitirla con una notable clarividencia. Bien conocido es, por lo que respecta a Grecia, el caso de Herodoto, quien en el siglo V a.C, el gran siglo de Pericles, en su *Historia,* nos legó pormenorizadas descripciones de los pueblos por los que viajó o tuvo conocimiento, desde Egipto y Mesopotamia hasta las orillas del Mar Negro y el Norte de África, con las naturales limitaciones impuestas por la dinámica de su obra, en la cual las noticias sobre las costumbres de los pueblos que cita eran accesorias, en relación con las guerras griegas que comportaban el aspecto fundamental de su propósito. Sorprende más todavía la mesura que se descubre en sus noticias, impropia de la época, y a pesar de la ausencia del necesario rigor, denotando la conciencia de un relativismo cultural y la huida del punto de vista etnocéntrico.

Más aún, esa distinción entre los patrones culturales del observador y los de los observados que se advierte en Herodoto es tan extraña que no es fácil adivinarla en sus contemporáneos griegos, que con frecuencia se fijan en las costumbres de otros pueblos, de otras gentes, pero a modo de contraste con la grandeza de su civilización que es subrayada enorgullecidamente. En otras ocasiones, los autores griegos de época clásica efectúan profundas reflexiones sobre los orígenes de la sociedad y el estado, como se aprecia en *La República* de Platón, o sobre determinadas instituciones como la esclavitud, como se denota en la *Política* de Aristóteles. La primera, sobre todo, ha tenido una extraordinaria repercusión en la escuela sociológica francesa, y también entre los funcionalistas ingleses, que como B. Malinowski se sirvieron del planteamiento platónico de las necesidades humanas en su elaboración teórica (A. PALERM, 1974,1). Desde otro punto de vista, y a pesar del carácter viajero de ambos pensadores griegos, su proyección etnográfica no llega a percibirse y, como se ha señalado, sus obras poseen un carácter especulativo, sin pretensiones positivistas.

En cualquier caso, las permanentes colonizaciones llevadas a cabo en el Mediterráneo por las metrópolis griegas en los siglos de esplendor supusieron un fuerte choque cultural para los griegos de la época, que a menudo se tradujo en documentos de un extraordinario valor etnográfico para el conocimiento de los pueblos de la Antigüedad. El surgimiento del

gran estado romano irá acompañado de conquistas que supondrán el conocimiento de gentes con prácticas y costumbres ajenas a la tradición metropolitana, y en suma del descubrimiento de una diversidad similar a la que se produjo en las ciudades estatales griegas. Los escritores romanos de los primeros tiempos del imperio, de formación helenística, o griegos incluso, recogieron testimonios de acusado interés etnográfico. En la *Geografía* de Estrabón -concluida a comienzos de nuestra era- se contienen múltiples noticias sobre las sociedades sometidas por Roma, a lo que contribuyó su excelente formación helenística y su talante viajero. La curiosidad que sentía por el conocimiento de las costumbres le llevó a poner en práctica una técnica de información indirecta de los acontecimientos, que todavía se observa entre los llamados antropólogos de gabinete del siglo XIX, y que sin duda no era nueva, aunque en Estrabón adquiera un gran refinamiento. Consistía esta técnica en valerse de los testimonios de militares, funcionarios, viajeros, etc., que habían sido testigos directos de los acontecimientos que transmitía. Sus detenidas descripciones de los pueblos ibéricos, de ineludible consulta para los estudiosos de las ciencias sociales, fueron reunidas de este modo, puesto que no llegó a conocer personalmente la Península Ibérica.

La sorprendente neutralidad, o el modélico relativismo cultural, que descubríamos en Herodoto lo encontramos también en algunos autores romanos, como Tácito. Llama la atención en su obra *Sobre la geografía, costumbres, maneras y tribus de la Germanía* la cautela con que trata las formas de vida de los pueblos situados al otro lado del *limes* del imperio, en las que reconoce la alteridad, elogiando su organización. Su valor etnográfico se acrecienta considerando que es probable que tales observaciones fueran obtenidas por el autor de primera mano, bien en su juventud mientras vivió en la Galia, o bien en el desempeño de sus cargos en el funcionariado y en la política.

Tras la caída de Roma en el año 476, coincidiendo con la deposición del último emperador, se inicia un largo período histórico que es conocido como Edad Media, y que no concluye hasta mediados del siglo XV. En los primeros siglos de este período tiene lugar un proceso social, político y económico, variable según las distintas regiones del mundo occidental, pero con algunos rasgos comunes, entre los que sobresalen la intensa ruralización y el empobrecimiento de la cultura, aparte de un vacío político y una situación de inestabilidad sobre los que se deja sentir el poder de la Iglesia. Este debilitamiento cultural de los primeros siglos medievales, en los que no faltan relatos de viajeros, afecta a la visión etnográfica, al verse inclinada hacia una interpretación teocéntrica y etnocéntrica de la vida humana, que ahora quedaba supeditada a la perspectiva cristiana. En muchas ocasiones se ha señalado a San Agustín, que desarrolla su obra entre los siglos IV y V, como genuino representante de esta línea del pensamiento, en la que la armonía y la santidad cristianas son contrapuestas a la perversión del paganismo.

La renovación cultural y espiritual que se produce en Europa después del año mil, al calor del incremento de la producción agrícola y del crecimiento demográfico, dibujan un nuevo horizonte social, en el que la actividad urbana y comercial, junto a los contactos con otros pueblos del Norte de Europa y de Asia, adquieren una enorme preponderancia. Aventureros, comerciantes, viajeros, misioneros y cruzados serán los iniciadores de un nuevo género etnográfico en el que el exotismo se convertirá en el epicentro de todos los pueblos que describen. El largo enclaustramiento medieval del mundo occidental se ve roto a partir del siglo XII, a modo de anuncio de lo que será la llamada revolución comercial del siglo siguiente.

Acaso, el relato etnográfico bajomedieval más conocido sea el de Marco Polo, a raíz del viaje por tierras asiáticas de este intrépido viajero, perteneciente a una familia de mercaderes venecianos, aprovechando la apertura de los intercambios con Oriente a través de Constantinopla que se lleva a cabo en el siglo XIII. La importancia de las observaciones de índole etnográfica de Marco Polo, recogidas en *El libro de las maravillas del mundo* dictado al escritor Rustichello hacia comienzos del siglo XIV durante su encarcelamiento en

Genova, reside en que merced a ellas se crea una imagen de Asia que perdurará durante tres siglos, hasta que los navegantes portugueses y los misioneros españoles ofrezcan una nueva dimensión de Asia. Gracias a las descripciones de Marco Polo se conocieron detalles sobre las costumbres de los pueblos tártaros, mongoles, chinos y otros pueblos asiáticos. Curiosamente, el impacto de sus anotaciones fue tan grande que durante cierto tiempo su obra fue incluida dentro del género fantástico, hasta que poco a poco fueron validadas muchas de sus explicaciones (A. PALERM, 1974, I).

El relato de Marco Polo abrió una época de curiosidad y fascinación por lo ajeno, por lo desconocido que tendrá su continuidad en otros relatos de viajeros y de descubridores, a propósito de las ansias de conocimiento de tierras lejanas y de gentes extrañas. Aunque en circunstancias muy distintas de las del aventurero veneciano, algunos de estos sentimientos animan las descripciones del norteafricano Ben Battuta en el siglo XIV, cuando efectúa su recorrido por las extensas tierras del Islam, visitando los pueblos unidos por un credo y por una lengua que eran los suyos. No es, en consecuencia, un caso el suyo de acusado impacto cultural, sino más bien limitado, a pesar de las diferencias entre los pueblos que visitó en África, Asia y distintos lugares situados en el área de expansión islámica, a los que ni siquiera fue ajena la Península Ibérica. Consecuentemente, fue un viaje de reconocimiento, más que de conocimiento de otros mundos como había sido el de Marco Polo. Con todo, lo inhabitual de un periplo sumamente dilatado y la minuciosidad de las descripciones suponen un documento etnográfico de excepcional interés, sólo limitado por la desafortunada transcripción que del mismo hicieron los escribas de la corte magrebí para componer la obra que llevaría por título *Los viajes.*

Otros contemporáneos de Battuta, árabes como él, realizaron valiosas descripciones etnográficas, también en el ámbito islámico, y más restringidas geográficamente. Uno de éstos fue Ibn Khaldoun, quien recorrió las tierras occidentales del Norte de África en la segunda mitad del siglo XIV, dejándonos una detallada descripción de las mismas en su *Historia de los bereberes,* que a menudo es incluida entre uno de los inexcusables antecedentes de la etnografía moderna.

Pero es en el Renacimiento, cuando el choque cultural produce una extraordinaria producción etnográfica. La era que se inicia tras el descubrimiento de América está salpicada por las crónicas y los relatos de gentes europeas que entran en contacto con otras culturas distantes de la suya, al hilo de la colonización que se está produciendo. En este contexto, España juega un papel relevante, que ha hecho de los relatos etnográficos de los descubridores el antecedente inmediato de lo que será la ciencia etnográfica moderna (C. LISÓN, 1971: 102-103). Tratando de dar cuenta de todo lo que se alzaba ante sus ojos, y sin que faltara en ocasiones un temperamento crítico, dichas descripciones poseen el mérito de haber dejado constancia de la existencia de culturas que desaparecerían en el correr del tiempo, precisamente por la acción desmedida de la colonización. Cuando aún Europa vivía el sobresalto del débil conocimiento asiático, tomaba contacto con otro mundo más distante e intrincado aún, que si en un principio se confundió con el asiático, luego sería conocido, con razón, como el Nuevo Mundo.

Tras el descubrimiento del continente americano realizado por Cristóbal Colón fueron muchos los expedicionarios que se introdujeron en las desconocidas sendas que avistaban. Uno de éstos fue el sevillano Alvar Núñez «Cabeza de Vaca», que recorrió las tierras tejanas próximas al Río Grande, penetrando después en el Norte de México. El azar hizo que permaneciera durante meses como cautivo de los indios del Golfo de México primero, y de los de la Tierra Firme por espacio de un lustro después. Cabeza de Vaca experimentó entre estos indios sus condiciones de vida derivadas de la práctica forrajera, percibiendo un modo de vida extraordinariamente distinto del suyo, de suerte que tras su desplazamiento hacia el Noroeste mexicano pudo observar la actividad de los nativos como incipientes agricultores, advirtiendo la distancia cultural entre unos y otros. Mas lo relevante de la experiencia de

Cabeza de Vaca entre estos indios americanos, a comienzos del siglo XVI, es el quehacer etnográfico que se desprende de sus *Naufragios,* plasmado en las numerosas anotaciones reunidas al calor de su convivencia con las gentes observadas, mediante una estrategia muy próxima, salvando las distancias, a lo que en la etnografía científica se denomina la observación participante.

Un excepcional testigo de la peripecia de los descubridores americanos fue Bernal Díaz del Castillo, quien casi al mismo tiempo que el anterior, como miembro de la expedición de Hernán Cortés que había sido, compuso la crónica contenida en su *Historia verdadera de la conquista de Nueva España,* en directa alusión a su participación en los hechos que vivió, y que hoy, después de haber resistido la crítica y el recelo de quienes consideraron desmesurados los acontecimientos que narra y los aspectos que describe, posee un valor inestimable. La sospecha que recayó sobre la citada obra fue la de considerar hiperbólica su concepción de las altas civilizaciones mesoamericanas, especialmente por parte de los antropólogos académicos de las primeras décadas del siglo actual, desconocedores aún de la importancia de dichas culturas. Bernal Díaz del Castillo, que, en efecto, no fue un observador riguroso y que redactó su obra mucho tiempo después de haber contemplado los hechos que transmite, a expensas de su memoria, habría de contribuir al conocimiento etnográfico del mundo azteca, y sobre todo al derrumbe de la idea de un mundo que incesantemente ha sido tildado de miserable.

Al tiempo que los descubridores exploraban el mundo nuevo que acababan de avistar, una pléyade de funcionarios de la Corona española se establecía en el continente americano, al objeto de administrar las tierras recién incorporadas, mientras que numerosos eclesiásticos desplegaban su cometido evangelizador. Eran estos funcionarios y estos misioneros los que se sumergían en las sociedades americanas, en aras de un conocimiento que les permitiera llevar a cabo la tarea impuesta por el Estado y por la Iglesia, por la espada y la cruz. Por eso, es ahora, en el momento de la aproximación de los colonizadores a los colonizados, cuando se afinan los mecanismos de la percepción intercultural, con una intensidad mayor aún que en otros momentos históricos, tanto por la inmensidad y la diversidad del Nuevo Mundo como por el ahínco colonizador.

No extraña en consecuencia que la obra que nos ha llegado de uno de éstos constituya un modélico esfuerzo por la conquista del necesario conocimiento. Es el caso de Fray Bernardino de Sahagún, el franciscano español que estudió los indios de Nuevo México en el segundo cuarto del siglo XVI, convirtiéndose en un excelente conocedor de la lengua de los nativos, el *nahuatl,* así como de sus costumbres. Cual si se tratara de un moderno etnógrafo, convirtió la lengua y la escritura pictográfica de los estudiados en las suyas propias, creando una verdadera red de colaboradores, más que de informantes, que sirviera a la metodología que puso en práctica, cuyas respuestas se contienen en el llamado *Códice Florentino.* Tan singular y prolongada permanencia entre los indios de Nuevo México le hizo modificar progresivamente su punto de vista, en el marco de una acusada empatía, en tanto que supo mirar los acontecimientos desde dentro de la cultura que analizaba, desde la perspectiva de las gentes observadas, tal como se advierte en su *Historia general de las cosas de la Nueva España.* Si bien es cierto que B. de Sahagún no llegó a obtener una visión absolutamente desapasionada de la sociedad azteca, no lo es menos que su obra resulta colosal para la época en que fue escrita, hasta convertir a este curioso franciscano en uno de los padres de la etnografía moderna.

Otro religioso, el jesuita José Acosta, escribió una *Historia natural y moral de las Indias* que vio la luz en 1590 que tiene el valor de haber sido redactada con una enorme meticulosidad, a partir de los vastos conocimientos de su autor, que permaneció en el área peruana y en la mexicana en el último cuarto de aquel siglo XVI y que utilizó la lengua *quechua* para comunicarse con sus informantes. La obra, que no posee una orientación decididamente etnográfica, debe su éxito a la reflexión que suscita, al tratar de enfrentar las tesis de la filo-

sofía europea con la realidad natural y cultural de América, de suerte que habría de constituirse en referencia de otros autores posteriores. Entre los funcionarios que contribuyeron al estudio etnográfico del Nuevo Mundo se halla, sin duda, Gonzalo Fernández de Oviedo, que publicó una exhaustiva *Historia general* y *natural de Indias* a partir de los años treinta del siglo XVI, la cual resulta expresiva de los intereses económicos que guiaban a la potencia colonizadora, muy interesada en la explotación de los recursos naturales, de forma que comporta un detallado estudio del medio natural y de sus aprovechamientos. A. Palerm ha puesto muy bien de relieve cómo la ambigüedad de estas obras, tan frecuentes por otro lado, reside en haber prestado un servicio a la metrópoli al mismo tiempo que procuraban un relevante análisis cultural.

En el lado opuesto al de Fernández de Oviedo se halla el dominico Bartolomé de las Casas, integrante del primer grupo de clérigos llegados al Nuevo Mundo, y defensor de una concepción extraordinariamente crítica de los acontecimientos que vivió, particularmente de la explotación del indio, hasta el extremo de empeñar su prestigio y su trabajo en la defensa de su dignidad. El hecho adquiere mayor notoriedad si se advierte que con anterioridad había adoptado un punto de vista opuesto, enriqueciéndose con las encomiendas y los repartimientos, y más aún si se considera su cualificada información de las sociedades nativas de Nuevo México, Las Antillas, Centroamérica y el área del Norte de los Andes. La abundante producción literaria del P. Las Casas no adquiere relevancia tanto por su valor etnográfico como por la carga reflexiva que conlleva. De ahí que sea su denostada, y al mismo tiempo alabada, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* impresa en 1542, aunque escrita primero, la obra más conocida, a la vez que una de las más traducidas, al ser considerada como el germen de la llamada «leyenda negra» de la colonización española en el Nuevo Mundo, y que, en suma, no fue sino el intento de este obispo católico de crear un estado de conciencia del hecho americano en el seno de la Corona española. En todo caso, la reflexión creó una sensibilidad duradera, a la que no han sido ajenos los antropólogos modernos que han apostado por una ciencia independiente.

Las observaciones etnográficas recogidas por los escritores españoles en el Nuevo Mundo no fueron las únicas que se hicieron en el Renacimiento, la era de los descubrimientos por antonomasia, aunque es probable que fueran las más significativas como consecuencia de la magnitud de las tierras y las gentes descubiertas. Sin embargo, una actitud similar a la de los observadores españoles en América la encontramos por entonces en los observadores europeos en Asia, al tiempo que se descubren y redescubren nuevas culturas. Y son de nuevo los misioneros, y entre ellos los jesuitas, quienes nos han legado un mayor cuerpo de conocimientos etnográficos, muy satisfactorio para la época por lo común. Este es el caso de la visión contenida en las informaciones del jesuita aragonés Adriano de las Cortes, quien permaneció en Asia durante dos largas décadas, a comienzos del siglo XVI, deteniéndose en los modos de vida de las gentes del Extremo Oriente (C. LISÓN, 1973 y B. MONCÓ, 1991). Si la vivacidad de su relato etnográfico es fascinante y minuciosa, sorprende más aún su confesada y permanente huida de la observación etnocéntrica, tanto de su parte como de la que se contiene en las explicaciones de los observados, hasta ofrecer un extraordinario relativismo cultural. El otro caso es el del jesuita italiano Ricci, recogiendo la tradición etnográfica de la orden en América y Asia, cuyo relato de la China de la segunda mitad del siglo XVI puede considerarse como extraordinario, en tanto que fue obtenido tras un largo período de entrega a lo que, una vez más, podemos denominar «observación participante», esto es, zambulléndose en la cultura nativa y viviendo como uno más de los observados, comenzando por la utilización de su misma lengua y siguiendo por la de sus costumbres.

A lo largo del siglo XVI se reúne una gran masa de literatura etnográfica, no sólo procedente de los mundos que se descubrían sino también de la propia Europa. El Renacimiento introdujo en la cultura europea la pasión por los viajes, por el conocimiento de otras gentes y de otros lugares, próximos o lejanos, convirtiendo esta actitud en un signo de distinción

del caballero renacentista, cuyos cánones fueron expuestos por Baldassare de Castiglione en *El cortesano* (1528). Así se entiende la difusión que alcanzan las guías destinadas a los viajeros del siglo renacentista, como el *Methodus* de Theodor Zwinger, o el *De peregrinatione* de Hieronymus Turlerus, publicados a comienzos del último cuarto del siglo xvi. La centuria del XVII mantendría esta exaltación del gusto por las costumbres extrañas, incrementando aún más un *corpas* etnográfico ya rico de por sí.

Es, justamente, a medida que se produce este crecimiento cuando la reflexión que se ejerce es mayor, demandando ésta, a su vez, nuevas informaciones. La Edad Media, a pesar del aldabonazo que representaron las observaciones de Marco Polo, Ben Battuta, Ibn Khaldoun y otros, no era terreno abonado para que prendiera el pensamiento crítico que llevaban aparejadas las descripciones etnográficas, porque ni el desdén por la experiencia, ni la validez que se le atribuía al argumento de autoridad lo permitían. El menosprecio, y hasta el desprecio, por culturas distintas de la propia impidieron poner en marcha un comparativismo que hubiera sentado las condiciones para el surgimiento de una reflexión crítica, hasta el extremo de que los relatos exóticos fueron a menudo puestos en cuestión, como se ha visto. Por el contrario, en el Renacimiento, cuando comienzan a desvanecerse algunas de las certidumbres medievales, se produce un ambiente más propicio para sentar las bases de lo que habrían de ser los planteamientos del siglo XVII y más aún los del XVIII.

El arsenal de conocimientos que se reúne en la centuria del XVII resultaría decisivo para que, poco a poco, se agrande la ola de contestación al colonialismo que había surgido en el siglo precedente, y sobre todo para que a la sombra del humanismo se comprenda mejor a las gentes de las tierras lejanas. Se sabía cada vez más de los indios americanos, y también de los nativos asiáticos y oceánicos, por lo que autores como Francois Bernier se aventuraron a efectuar aproximaciones a la tipología de las razas humanas. Y se podía comprender mejor la Antigüedad, porque sus textos eran más conocidos, de forma que al amparo de las descripciones etnográficas, de signo creciente, comienzan a trazarse paralelos culturales, y en suma a adoptar una actitud comparativista de cauces restringidos. Todo ello se producía al socaire de un progreso científico, basado en la búsqueda de la verdad que había predicado Rene Descartes en la primera mitad del siglo XVII, y en el empirismo, según había sido enunciado por Isaac Newton en la segunda mitad del siglo, y que daba pie a una renovación del método y de los contenidos científicos, los cuales desplazaban lentamente las creencias medievales basadas en la interpretación literal del relato bíblico y también en pseudociencias como la astrología.

2.3 LA ETNOGRAFÍA «ILUSTRADA»

Esa búsqueda de la verdad y esa renovación del conocimiento que se venía experimentando desde el Renacimiento encuentran un caldo de cultivo adecuado en el siglo XVIII, cuando a la luz de la razón, y fuera de las sombras de los siglos precedentes, los individuos ilustrados alumbran los grandes problemas humanos, en lo que acertadamente se ha llamado el Siglo de las Luces o de la Ilustración. La fe que se deposita en la razón provee al hombre de los medios necesarios para comprenderse a sí mismo, al margen de las creencias y convencionalismos tradicionales, en el marco de un feroz empuje de la creciente burguesía que aspira a transformar las estructuras de la sociedad estamental. La fuerza con que se desarrollan estas condiciones en Francia han hecho de este estado el centro del pensamiento ilustrado, tanto más por cuanto fue posible una transformación revolucionaria de la sociedad sobre la que se levantaron los cimientos de una nueva era.

Curiosamente, la enorme potencia colonial española alimentada por una poderosa burocracia y por un desmesurado apego al pasado, no concita las condiciones necesarias para vivir esta transformación, a la que no resultaban ajenos los aspectos ideológicos. Por eso,

mientras que en Francia y otros estados de la época la razón produce la renovación, merced a la reflexión que se efectúa respecto de los conocimientos que se han ido acumulando en siglos de historia, en España no es ello posible. Si hasta entonces, y debido al hecho del descubrimiento del Nuevo Mundo, numerosos autores españoles habían contribuido a la creación de una abundante literatura etnográfica, a partir de ese momento ceden a cualquier esfuerzo comparativista y sintetizador. No es exagerado decir que en España se produce un fenómeno de despotismo intransigente que ahoga cualquier posibilidad de encauzar el arsenal de conocimientos reunidos a lo largo de siglos.

Mas el triunfo de la razón que produjo la Ilustración, allí donde ello fue posible, estimuló no sólo todo tipo de conjeturas sino también la comprobación de muchas de ellas. Los viajeros franceses de la época nos han transmitido valiosos documentos etnográficos en los que implícitamente se apela al comparativismo, tratando de crear el ambiente propicio para el encauzamiento de una fértil discusión evolucionista. Las circunstancias se ilustran especialmente a través del caso del investigador francés J.F. Lafitau, cuya vida transcurrió en América del Norte. Este sabio jesuita es el autor de una influyente obra que lleva por título *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos* (1724), en la que, como buen conocedor de la historia clásica, establecía numerosos paralelismos entre las culturas antiguas y las culturas de los indios americanos. Los nativos hurones e iraqueses le servían como punto de partida para ver en ellos un remoto pasado de la civilización de su tiempo, situando a las culturas clásicas en un punto intermedio, y configurando de este modo una teoría de corte evolucionista (A. PAGDEN, 1982). Aunque, ciertamente, el P. Lafitau estaba influido por el relato bíblico, su temperamento analítico le llevó, en primer lugar, a subrayar la idea de que las culturas sólo podían ser comprendidas en su propio contexto, y no en el de la cultura del estudioso. Pero, no es menos importante que Lafitau advirtió que las culturas se ordenan conforme a un orden de progreso, de forma que las más antiguas arrojan luz sobre las más modernas, alertando al mismo tiempo sobre la idea de que la conclusión no podía establecerse a través de la especulación, sino de la verificación directa por parte del investigador. No en vano, Lafitau es tenido por uno de los antecesores directos, más que de la ciencia etnográfica, del conocimiento antropológico moderno.

La idea de J.F. Lafitau de comprender a los nativos según sus hábitos y costumbres, indudablemente distintos de los que practicaban los europeos, poseía un claro significado. Separándose un tanto de la tradición tomista de la ley natural que partía de la premisa de la existencia de una ley natural universal -que había de encontrarse en todos los seres humanos-, y separándose por igual de las corrientes escépticas que sostenían que de la enorme variedad de culturas no se podía deducir que existiera una moral común a todas ellas, no siendo la mínima derivada de las necesidades de supervivencia, trataba de probar que los hábitos y costumbres de todos los pueblos son comparables, y que en los mismos se advierte el resultado de una evolución. Precisamente, de esta comparación, probada mediante el examen etnográfico detallado, se seguía la existencia de principios comunes, entre los que también se hallaban los relativos a las creencias. Siguiendo el camino contrario al recorrido por los tomistas, demostraba algo no muy distante, y de paso contradecía abiertamente la tesis de Pierre Bayle, mantenida en su *Diccionario,* según la cual las prácticas religiosas no son sino el resultado de un consenso social.

Sería difícil buscar en el siglo XVIII otro cultivador de la etnografía de la talla de Lafitau, tanto por la calidad de sus observaciones empíricas, como por la sagacidad de sus tesis. Otros autores de su época, franceses como él, llevaron a cabo importantes elaboraciones acerca del estado de los estudios etnográficos, aunque sin verificar ninguna de sus elucubraciones sobre el terreno. Así sucede con J.N. Demeunier, quien pasa por ser uno de los grandes pioneros de la etnografía en el siglo XVIII, a cuya autoría se debe un detallado estudio sobre *El espíritu de los usos y de las costumbres de los diferentes pueblos,* que publicó

en 1776, a partir del estudio de un enorme elenco de categorías que incluían el uso de los alimentos, el adorno corporal, el matrimonio, los castigos, la magia, el funeral, la sepultura, etc. (M. HARRIS, 1968: 15-16). La importancia de los estudios de Demeunier, como primero la de los de Lafitau y otros, radica, no sólo en haber puesto de manifiesto la diversidad de las culturas, cuya idea era ya antigua, sino en haberlas conectado con la supuesta gran humanidad del hombre europeo, del hombre blanco, cristiano y civilizado, cuya imagen estaban haciendo saltar en pedazos los pensadores ilustrados.

La vieja idea de Locke, contenida en su *An Essay Concerning Human Development* (1690), de que la mente humana es en el momento del nacimiento una caja vacía, que se va colmando de experiencias hasta hacer distintos a los hombres, a través de la socialización y la educación, caló profundamente entre los ilustrados, que buscaron ávidamente en los relatos de los etnógrafos, y en sus conclusiones, la verificación de sus hipótesis. Las del P. Lafitau adquirirían un valor inconmensurable, al igual que las de otros muchos estudiosos. La fuerza de la razón iba a forjar una idea de progreso, que trascendiendo la Ilustración iba a llegar, según Voguet (1975), hasta 1840, a modo de antecedente inequívoco de las doctrinas evolucionistas. Si la idea de progreso se halla implícita en el planteamiento de Locke y explicitada en la experiencia de Lafitau, no es menos acusada en un contemporáneo de ambos que es Giambattista Vico, quien especula con la posibilidad de que la sociedad civilizada se haya deslizado por una serie de etapas, no necesariamente satisfactorias, que explican que quienes aún no las han recorrido sean diferentes. La obra de Vico posee, por otra parte, una acusada dimensión etnográfica, que no se halla en otros pensadores de la época. Sus análisis filológicos de los términos indígenas, su disección de los mitos y de las leyendas y su análisis comparado de las costumbres, previos a su concepción de la sociedad y de la historia, ofrecen la auténtica medida de G. Vico.

Es entre los pensadores de la Ilustración escocesa y de la francesa donde, efectivamente, mejor aparece enunciada la idea de progreso. Entre los escoceses, la hallamos formulada en Adam Fergusom, en William Robertson y en Adam Smith, entre otros; y entre los franceses en Voltaire, en Montesquieu, en Condorcet, etc. Para todos ellos, la sociedad civilizada supone el logro que permite al hombre realizar el potencial de su naturaleza humana, de manera que el ser humano sólo se entiende en el marco de una progresión. Tanto Robertson como Montesquieu circunscriben a tres estadios el discurrir humano, que son el salvajismo, la barbarie y la civilización, y en ello coinciden la generalidad de los ilustrados, aunque introduzcan diversos matices (M. HARRIS, 1968: 7-45). En general, su concepción de la unidad psíquica de la humanidad les sirve para entender que los grupos sociales recorren análogos estadios en su evolución, y que cada uno de ellos se acompaña de la correspondiente estructura tecnológica y económica, y de idéntica organización social. El establecimiento de paralelismos culturales permitiría conocer, no sólo el grado evolutivo de cada grupo, sino el camino que habían recorrido los más civilizados. En suma, estos racionalistas estaban convencidos de la posibilidad de enunciar leyes sociales similares a las físicas.

Desde el punto de vista propiamente etnográfico, que es el que nos interesa más aquí, el gran mérito de la Ilustración consiste en haber sistematizado el *corpas* etnográfico conocido hasta el momento, y que se hallaba disperso en numerosas obras elaboradas desde la Antigüedad, con particular atención a las producidas desde el Renacimiento, tras el descubrimiento del Nuevo Mundo. Añadidamente, establecen relaciones entre todas ellas, a fin de extraer conclusiones. Para ello, llevan a cabo un perfeccionamiento del método, recurriendo a la configuración de categorías y al establecimiento de paralelismos culturales que permitieran un avance del conocimiento. Y por otra parte, el empleo de la razón les conduce a demandar aquellos datos etnográficos aun desconocidos, y que les han de servir para mejorar la verificación de sus hipótesis. La obra de Voltaire, titulada *Ensayo sobre las costumbres,* escrita en 1756, constituye un significativo ejemplo de esta situación. Sin embargo, se puede decir que en el siglo XVIII no se produjo un sustancial incremento en la literatura

etnográfica, sino que por el contrario la reflexión fijó las bases de lo que sería la etnografía posterior.

A propósito, en los cimientos de esos futuros planteamientos etnográficos, se hallarán cuestiones que, surgidas en los siglos XVI y XVII, basculan sobre todo el siglo XVIII. Una de ellas es la de la posición del etnógrafo ante los estudiados, en tanto deben ser mirados fríamente, cual objetos del conocimiento experimental preconizado por el racionalismo newtoniano, y al que rinden veneración, o si por el contrario deben ser mirados como sujetos, en cuyo lugar el estudioso se debía colocar, tratando de crear un clima de comprensión, tal como defiende Rousseau, el mismo que se deja seducir por la idea del «buen salvaje» (G. LECLERCQ, 1972: 272-274), por la del ser que vive en estado de pureza, o por utilizar la expresión acuñada por entonces, en «estado de naturaleza», frente a los que viven en «estado de civilización». El prestigio del pensamiento newtoniano conduce a la idea, muy extendida en el siglo XVIII, de que es posible el enunciado de leyes sociales similares a las de la física, con sólo establecer una relación de causa y efecto, a partir de la detallada observación de los fenómenos suministrados por la descripción del observador, y del análisis posterior. Otra de estas ideas que está presente en el Siglo de las Luces es la del anticolonialismo, que percibimos, por ejemplo, en el mismo Rousseau y atenuadamente en Voltaire. Mientras que el primero es un auténtico apologeta de la vida llamada por los ilustrados «salvaje», este último es partidario de la progresiva civilización, lejos de cualquier abuso, a fin de que gocen lo antes posible del progreso. Por último, es preocupación permanente de los autores ilustrados la posibilidad de establecer paralelismos culturales, mediante los datos suministrados por la literatura etnográfica, y a partir de categorías que por entonces se discuten.

Las exploraciones que tienen lugar en todo el mundo a finales del siglo XVIII, incitadas por la necesidad de buscar nuevas soluciones para una población creciente como la europea, y también por la curiosidad de muchos estudiosos, conducen a una permanente ampliación de las informaciones etnográficas. Las especulaciones sobre el crecimiento de la población que llevan a cabo Malthus y otros pensadores a finales de la centuria, alimentan más aún el interés por un acercamiento al mundo desconocido y pleno de recursos. Si en los siglos XVI y XVII Europa había puesto la mirada en América y Asia, en los siglos XVIII y XIX, además, la pone en África, dando lugar al consiguiente choque cultural. Entre ambas centurias parece consolidarse una concepción del hombre que se venía atisbando a lo largo del siglo, gracias a la liberación que experimenta el pensamiento de la época de las ataduras teológicas, consistente en una postura cuya única sujeción empezaba a ser el rigor de la evidencia.

El avance que se había producido en el conocimiento del hombre en particular, y del mundo geográfico en general, estaba abriendo numerosos interrogantes sobre cuestiones tales como el origen del hombre, la clasificación de las razas humanas, la antigüedad del Universo y otras. Humanistas y naturalistas se lanzan a la verificación de las múltiples hipótesis sugeridas por los filósofos, por lo que no son pocas las expediciones geográficas que, auspiciadas por los gobiernos europeos, realizan metódicos estudios. En plena controversia sobre la antigüedad de la Tierra que se producía entre los ortodoxos neptunistas y los heréticos vulcanistas, el geólogo inglés Charles Lyell tercia, publicando los *Principios de Geología* (1830), para atribuir una edad a la Tierra extraordinariamente alejada de la que sostenían los primeros, aunque separándose de las interpretaciones de los segundos. El debate sobre el origen del hombre conduce a una larga discusión, en esa época de bisagra entre dos siglos, cuyos polos están representados por los llamados monogenistas, que defendían la unidad de la especie humana, y los denominados poligenistas, que sugerían una diversidad de especies atendiendo a las razas. Naturalmente, eran éstos los que a partir de una singular interpretación del *Génesis* consideraban que las razas oscuras no compartían ascendencia con las razas claras, justificando así la inferioridad de aquéllos y, de paso, la legitimidad de la esclavitud. No obstante, algunos monogenistas se mostraban convencidos de la supremacía de la raza blanca o caucásica.

Llegados a este punto, la era del pensamiento *progresivista* iniciada en el siglo XVIII había alcanzado su punto culminante, y dejaba paso a otra que es conocida como evolucionista, cuyos inicios se suelen situar en torno a 1840. El éxito de la publicación de la obra de Lyell persuadió a Charles Darwin de la conveniencia de profundizar en la orientación que había dado a sus estudios naturalistas, cuya teoría se plasmaría en 1859 en la conocida obra *El origen de las especies,* donde se demostraba la continuidad de la vida a través del mecanismo representado por la selección natural de las especies, esto es, el éxito de los individuos mejor adaptados y el fracaso de los menos aptos, lo cual contradecía la idea tradicional de las sucesivas creaciones y desarrollaba el precedente sentado en la obra de J.A. de Lamarck, un tanto olvidada por entonces. El trabajo de Darwin no sólo deslumbre a los contemporáneos por la brillantez de su teoría general, sino porque situaba al hombre en su justo término, haciéndolo derivar de formas primitivas más antiguas, aunque sin detenerse exhaustivamente en el asunto. Sin duda, a la espera de la discusión suscitada por tan heterodoxa posición intelectual, decidió dejar los aspectos humanos para su ulterior obra *Descent of Man,* que saldría a la luz en 1871.

¿Por qué la obra de Darwin fue tan importante para el devenir de la etnografía y de la antropología? En primer lugar hay que señalar que porque sirvió para estimular los logros alcanzados hasta entonces, provocando su rápido desarrollo, y en este sentido es bien sabido que tales disciplinas fraguan en el marco evolucionista. La obra de Darwin empujó a los estudiosos a descubrir cómo había evolucionado la sociedad humana, ya que en aquélla se reconocía implícita y explícitamente esta evolución al compás del progreso cultural, tal como habían supuesto los teóricos del siglo XVIII y de la primera mitad del XIX, y por supuesto algunos de los autores de los relatos etnográficos que se han citado. De otra parte, el propio Darwin se reconoce en sus obras heredero de pensadores sociales como Mathus -deudo a su vez de Robertson— o Spencer, quienes con sus ideas de la evolución social influyeron notablemente sobre el naturalista. De hecho, Spencer había precedido a Darwin en la utilización del término «evolución», e igualmente en la de la expresión «supervivencia de los más aptos» (M. HARRIS, 1968: 105-112). En este mismo sentido, cuando se publican los trabajos de Darwin y de Spencer, otros estudiosos como Bastían, Morgan y Tylor, considerados estos dos últimos como padres de la antropología, se hallaban ya muy adelantados en su elaboración de la teoría evolutiva de la sociedad.

Pero, además, la teoría darwinista resultó estimulante para los estudios etnográficos y antropológicos, porque al situar la humanidad en el seno de las ciencias naturales, confirió a estas nacientes ciencias sociales un carácter empírico, que no sólo se tradujo en un afianzamiento de su orientación y de su metodología, sino que catapultó a las mismas hacia una posición de relieve en el conjunto de las ciencias. Los grandes logros de la ciencias naturales por estos años centrales del siglo XIX supusieron un estimable referente para la antropología, que hizo de la etnografía su fundamento esencial, abandonando su indecisa posición especuladora. La teoría evolucionista de la antropología será construida a partir de una abundante literatura etnográfica, que débilmente comenzaba a ser reunida por los propios teóricos, en lo que suponía un intento por superar la vieja disociación entre el trabajo empírico y el teórico.

Durante la primera mitad del siglo XIX la etnografía había experimentado un notable progreso en su metodología. La búsqueda de la objetividad generó desde comienzos de siglo la elaboración de cuestionarios, dispuestos para ser aplicados por los investigadores. El preparado por Gérando en 1804, con motivo de la expedición francesa a las regiones australes, y que lleva por título *Consideraciones sobre los diversos métodos a seguir para la observación de los pueblos salvajes,* es un buen ejemplo, cuya expresión más elocuente es la frase contenida en el mismo de que «el primer medio para conocer a fondo a los salvajes es en cierta manera convertirse en uno de ellos» (J. POIRIER, 1969: 29). Naturalmente, el término «salvaje» no tiene aquí un significado peyorativo, sino que simplemente responde a una

concepción evolucionista, que alcanzará todo su desarrollo en L.H. Morgan y E.B. Tylor, aunque también en G. Klemm, Th. Waitz, J.J. Bachoffen, H. Summer Maine, J.F. McLennan y en otros muchos más. Sin embargo, desde el punto de vista de la etnografía interesan aquí especialmente Morgan y Tylor, más preocupados por el estudio real de las sociedades que por la especulación acerca de las mismas.

La gran novedad en el desarrollo de la etnografía es que ahora, a mediados del siglo XIX, tal como se ha señalado, los teóricos comienzan a dejar de tomar prestados de otros autores los relatos etnográficos. El ejemplo más significativo es el del abogado neoyorkino L.H. Morgan, que antes de mediados del siglo XIX realiza algo similar a un trabajo de campo entre las tribus iroquesas, fruto del cual fue la publicación de una sólida monografía sobre el tema, *The League of the Iroquois* (1851), donde se repasaban todos los temas de la materia, pero donde se atendía singularmente a los aspectos políticos, y sobre todo al parentesco como forma de organización social, y que a la postre se revelaría de una enorme trascendencia, no tanto por lo que significaba en sí, sino por cuanto suponía el anticipo de su gran preocupación, tratada en una obra posterior, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871), que abrirá un gran ciclo investigador en el seno de la antropología, cual es, precisamente, el referido a los estudios de parentesco. Al mismo tiempo, esta obra precedía a otra que resulta fundamental, *La sociedad antigua,* salida de la imprenta en 1877.

La conclusión de Morgan, característica del evolucionismo social, y contenida básicamente en la última de las obras citadas, consistía en reafirmarse en la tesis ilustrada de Robertson, que era la misma de Montesquieu y de otros muchos autores dieciochescos, es decir, que, al abrigo de la unidad psíquica de la humanidad, todas las sociedades recorren unilinealmente unos mismos estadios que, en esencia, son los correspondientes al primitivismo, a la barbarie y a la civilización, aunque distinguiendo en el seno de éstos una serie de etapas. La citada inducción se llevaba a cabo a partir de su trabajo de campo entre los indios norteamericanos, pero también a partir de lo que aún seguía siendo habitual en los etnógrafos de la época, el envío de minuciosos cuestionarios a eruditos, curiosos y viajeros de muchas partes, a fin de poner en práctica lo que habría de ser el método comparativo, y que resulta inseparable de la práctica antropológica de la época.

La obra antropológica del británico E.B. Tylor, poseyendo un extraordinario significado, comparable al de L.H. Morgan, no responde más que en escasa medida a sus propias observaciones etnográficas, efectuadas en América en su juventud. Sin embargo, en la sólida plasmación de su teoría evolucionista, análoga a la de Morgan, aunque conciliando algunos de sus aspectos con las tesis difusionistas, y contenida sobre todo en *La cultura primitiva* (1871), sí se advierte una progresión en el riguroso empleo de los datos etnográficos, en aras del empleo preciso del método comparativo, hasta sentar uno de los precedentes sustanciales del empleo del mismo. El rigor etnográfico en Tylor, con quien se institucionaliza la antropología académica, al convertirse en lector de la materia en la Universidad de Oxford en 1884, es singular, sobre todo por comparación con la ausencia metodológica que se advierte en el enorme arsenal etnográfico correspondiente a culturas de todo el mundo utilizado por J.G. Frazer, el conocido evolucionista inglés, cuyos planteamientos fueron seriamente reprobados por A.R. Radcliffe-Brown, no sólo por el procedimiento empleado para reunirlos, mediante cuestionarios enviados a individuos de la más variada condición, y sin contribución empírica alguna por parte del autor, sino por el uso dudoso que hizo de los mismos a la hora de construir la teoría antropológica, contenida de modo expreso en su obra *The Golden Bough,* publicada en 1890.

A pesar de todo, la etnografía había alcanzado su pleno estatuto en la segunda mitad del siglo XIX, y lo que era más importante había quedado incardinada en la construcción teórica de la naciente antropología sociocultural, allanando la vieja disociación existente entre ambas. La etnografía ya no se hallaba a merced de curiosos y viajeros, sino de profesionales dotados de una excelente formación. El etnógrafo de finales del siglo XIX ya no

recogerá sus datos con fines religiosos o administrativos, sino con la pretensión de enfrentarlos a una hipótesis previa, supeditada a la teoría antropológica. La descripción de curiosidades acerca del hombre y de la sociedad deja paso a una observación rigurosa que permita la conquista del conocimiento científico. No obstante, la dilatada inercia de los estudios eruditos subsistirá enquistada, aunque cada vez más residualmente, en el seno de los estudios sociales. En suma, la antropología, sin duda favorecida por el hecho de su institucionalización académica, había adoptado el perfil característico de una disciplina científica.

2.4 LA ETNOGRAFÍA CIENTÍFICA

Partiendo de la idea de que los orígenes de cualquier ciencia son extremadamente imprecisos, y de que la misma no es sino la consecuencia de un conocimiento acumulativo que prende de manera imprecisa, parece haber acuerdo en que la antropología sociocultural nace disciplinarmente en el siglo XIX, en un contexto histórico determinado por la herencia ilustrada y el apogeo colonial, y cuando las múltiples aproximaciones etnográficas hechas por una vasta literatura estaban en condiciones de proporcionar un procedimiento científico de conocimiento. Esto ha hecho observar, en sentido amplio, que mientras la etnografía nació de la mano del imperio español en su descubrimiento de un mundo nuevo, la antropología lo hizo de la mano del británico, en plena era victoriana, cuando tiene lugar su advenimiento disciplinar (C. LISÓN, 1971, 95). Estos orígenes lábiles de la antropología, y por ello de la etnografía que la sirve, se advierten claramente cuando se trazan genealogías sumamente diversas que tratan de justificar el nacimiento. Ahora bien, hay acuerdo, por lo general, en considerar a los evolucionistas decimonónicos, y concretamente a Morgan y Tylor, como los padres de la antropología contemporánea. Ellos representan la plasmación de un viejo proyecto, al traspasar los umbrales de la excrecencia del conocimiento que representaban hasta entonces las descripciones etnográficas, y al superar la especulación a que estaba sujeta la antropología, confiriéndole un estatuto epistemológico.

Es verdad, entonces, que surgida la antropología sociocultural en la segunda mitad del siglo XIX, su desarrollo se halla indeleblemente unido en una primera fase a la expansión imperialista de las grandes potencias, lo cual, a propósito, supuso un enriquecimiento de su objeto, un acercamiento profundo a la diversidad cultural y una ampliación de sus bases empíricas. El aumento de la población de estas potencias y la necesidad de recursos motivados por su industrialización, aparte de la lucha por la hegemonía, motivaron la expansión de los estados dominantes por todos los continentes, enfrentados a culturas distintas de las suyas. Fue de esta liza de la que surgieron los imperios coloniales, destacando entre ellos el británico y el norteamericano, además del francés, que se instalaron a lo largo y ancho de la Tierra, aunque la decidida política imperialista del primero de ellos le llevó a una posición de privilegio. Es en estas circunstancias en las que se produce la interrelación entre la necesidad de la antropología de estudiar la diversidad cultural y el deseo de los imperios por conocer mejor las sociedades situadas bajo su dominio. Al socaire de este clima favorable, las expediciones científicas patrocinadas por las potencias coloniales se suceden incesantemente, y no son pocos los investigadores que acuden a estudiar estas culturas lejanas y exóticas, estimulados por los gobiernos occidentales. No extraña, en consecuencia, que sea en Gran Bretaña donde se produzca la eclosión de la antropología, así como en Norteamérica y algunos otros países.

En el ambiente evolucionista de los últimos lustros del siglo XIX se afirma un movimiento de réplica, que adquirirá una fuerte implantación en el campo de la antropología y que es conocido con el nombre de difusionismo. Se trataba de una vieja corriente, inserta en la tradición europea, a la que ni siquiera Tylor había sido ajeno, y que entonces toma cuerpo en Alemania, a partir, sobre todo, del magisterio de F. Ratzel y de su discípulo

L. Frobenius. A ello se unieron los resultados de la etnografía en este país, cuyo fundamento se hallaba en los ricos materiales llegados de África, Oceanía y diversas islas del Pacífico, donde Alemania contaba con una sólida implantación colonial, así como los resultados de algunas importantes expediciones científicas. El examen de dichos materiales en los museos germanos más relevantes, como el de Colonia, permitieron a algunos estudiosos fundamentar una teoría difusionista, según la cual los préstamos parecían constituir el fundamento del desarrollo de las culturas. La corriente, sustentada en la etnografía museística, y no en el trabajo de campo, y amparada en la especulación, encontrará en Fritz Graebner y en Wilhelm Schmidt sus más cualificados difusores.

A punto de finalizar el siglo XIX, tiene lugar una gran expedición británica al Estrecho de Torres, organizada por la Universidad de Cambridge, que permanece en Australia y en Nueva Guinea, dirigida por Alfred Haddon, y en la cual se incluían, entre otros, Charles Seligman y William Halse Rivers. Este último, que en los primeros años del siglo desarrollaría un exhaustivo trabajo de campo entre los *toda* de la India, la gran colonia asiática del Reino Unido, y que en principio había sido un abierto partidario de las tesis evolucionistas, se adscribe a partir de entonces a los postulados difusionistas. Rivers, médico de formación, se convertía, así, en uno de los primeros antropólogos europeos que cimentaba su teoría en el trabajo de campo desarrollado por él mismo, en línea con lo que iba a ser la antropología británica en el futuro (M. GLUCKMAN, 1961). Esta actitud de defensa de la observación directa de los difusionistas ingleses pretendía ganar en rigor, frente a las generalizaciones etnográficas de los antropólogos evolucionistas, muy escasamente contrastadas. De hecho, la investigación etnográfica de Rivers (1910) en el ámbito del parentesco puede considerarse como excelente.

Esta misma actitud, más acusada aún, la hallamos en el difusionismo norteamericano, y más en concreto en el particularismo histórico de Franz Boas. Alemán de nacimiento, su formación teórica al lado de Ratzel le había introducido en las tesis difusionistas. Asimismo, Boas había participado en distintas expediciones científicas, como la que tuvo por destino la Tierra de Baffin, en el Ártico, o la que se dirigió a la Columbia británica, en Canadá. La postura particularista de F. Boas (1911) con respecto a la etnografía y a la antropología se explica por razones diversas, comenzando por su rechazo abierto del determinismo geográfico, a partir de sus observaciones empíricas, y contradiciendo en este aspecto la tesis ratzeliana. En la consideración de Boas, el medio actúa más bien como un condicionante de la cultura. Pero en su formación, heredera de Bastían y de los neokantianos, se hallaba también la influencia de Dilthey, según la cual admitía la división de las ciencias entre las de la naturaleza y las del espíritu, adscribiendo Boas la antropología a las segundas por hallarse la disciplina incapacitada para participar del método de las ciencias naturales. Por ello, F. Boas incluye a la antropología entre los estudios idiográficos, y no entre los nomotéticos -siguiendo la clasificación de Windelband de las ciencias-, dada la dificultad de la misma para enunciar leyes generales.

La visión boasiana enunciada en las líneas precedentes se derivaba, en buena medida, de los estudios realizados por Boas en su Alemania natal, orientados hacia la física y la matemática, juntamente con la geografía. Esta formación fue la que le condujo, tras su establecimiento definitivo en Norteamérica en i 898, y después de dedicarse por entero al estudio y a la docencia de la antropología cultural, a convertirse en un gran innovador, y a conferirle a la antropología muchos de los caracteres que presenta en nuestros días. Con él, la antropología perdió el componente especulativo que aún conservaba en la escuela evolucionista, para adquirir un carácter marcadamente empírico, a partir del conocimiento proporcionado por una minuciosa etnografía, basada en la observación directa del investigador. Las técnicas de observación y recogida de datos se transformaron radicalmente, puesto que en las mismas habían de estar presentes, antes que nada, las categorías de los observados, empezando por ser registradas en su misma lengua, la cual debía ser bien conocida por el

investigador. La aprehensión de los datos etnográficos derivados del trabajo de campo, juntamente con el conocimiento de la lingüística, de la historia y de la antropología física, se convirtieron en el fundamento del análisis antropológico del particularismo histórico. Con Franz Boas, en consecuencia, la etnografía fue elevada a la necesaria consideración (R. LOWIE, 1937: 191).

Debido a la concepción particularista de Boas acerca de los hechos etnográficos y a la crítica formulada al comparativismo evolucionista, a menudo se le ha considerado como un consumado relativista, cuando en el fondo su metodología lleva implícito un comparativismo controlado (F. BOAS, 1920). Una rigurosa recogida de datos etnográficos en un área determinada, debidamente contextualizada, posibilitaba la legítima comparación con los datos cuidadosamente reunidos en otras áreas de caracteres análogos. La acumulación del conocimiento así obtenido permitiría llegar a la aplicación de un procedimiento deductivo seguro. Boas no fue, de ninguna manera, partidario de la generalización evolucionista, construida sobre los cimientos de la especulación, y consecuentemente alejada de la realidad de unos hechos que sólo el análisis etnográfico podía garantizar.

La pasión boasiana por la etnografía de campo se refleja en el sorprendente catálogo de datos que recogió entre los indios del Noroeste americano, y explica que la escuela de antropólogos reunida en torno al maestro, tal vez la más fértil que ha conocido la antropología, y con las naturales divergencias, se lanzara a un interminable trabajo de campo en América y fuera del continente, que daría sus frutos a lo largo de la primera mitad del siglo XX, y aún más tarde dada la enorme influencia científica y académica de Franz Boas. Mientras que Robert Lowie reunió abundante información etnográfica entre los indios de las llanuras centrales de los Estados Unidos, Alfred Kroeber estudió las tribus del Sudoeste, y así se podría citar una larga nómina de estudiosos. Uno de los muchos alumnos salidos del semillero boasiano de Columbia fue Paul Radin, quien mostrando un notable grado de criticismo con la postura del maestro, acentuó la idea de éste de captar las categorías de los estudiados en un esfuerzo aproximativo, para dotarla de un carácter humanista, huyendo del agobiante cientifismo boasiano, para subrayar la importancia de la *observación participante* (P. RADIN, 1927), o lo que es lo mismo, el gran principio etnográfico que sustenta la construcción antropológica, y del cual los trabajos de los funcionalistas ingleses estaban brindando espléndidos ejemplos. Con Paul Radin se experimentaba un extraordinario avance en el perfeccionamiento del comparativismo etnográfico.

En pleno apogeo de la escuela boasiana, y en total actividad de su creador, hacía su irrupción en el panorama antropológico un movimiento, de clara implantación británica, y que recibiría la denominación de funcionalista, de acuerdo con las propuestas teóricas de sus creadores. El funcionalismo nacía en el ámbito temporal de los años siguientes a la Primera Gran Guerra, los de la década de los veinte, cuando tras recobrar la paz perdida e imponerse las potencias vencedoras, éstas retornaban con nuevos bríos expansionistas a un mundo colonial que comenzaba a transformarse lentamente, después de mucho tiempo de dominación, y que por otro lado comportaba la imagen de la grandeza occidental en el pasado. El funcionalismo, que hundía sus raíces en la escuela sociológica francesa de E. Durkheim, y cuyo concepto de la sociedad respondía al símil del organismo vivo en el que la vida del mismo se supedita a la armonía de sus órganos, concordaba con los anhelos occidentales de un apacible mundo colonial (A. KUPER, 1973: 123-147).

Es a comienzos de los años veinte cuando se publican los primeros trabajos funcionalistas, llevados a cabo en los últimos años del conflicto y en los primeros de la paz. Sus autores, que denotan la fascinación ejercida en ellos por el exotismo de las sociedades coloniales, serán, sin embargo, los grandes forjadores de una sólida y precisa etnografía, que les permitirá consolidar definitivamente la disciplina antropológica, mediante la aportación de una metodología modélica que advertimos tanto en B. Malinowski como en A.R. Radcliffe-Brown, sus grandes impulsores, a pesar de que R. Lowie (1937: 280-303) y otros señalen al primero

como el auténtico creador. Frente a la especulación generalista de los evolucionistas, y frente al difusionismo historicista, los funcionalistas proponen un conocimiento sincrónico de la sociedad, en el que los distintos elementos que la componen sean estudiados significativamente dentro de un contexto, lo cual en Malinowski constituye el presupuesto básico a la hora de establecer su teoría general de la cultura. Los estudios funcionalistas se definen por el rigor de su conocimiento etnográfico, llevado a cabo en comunidades de pequeña escala, y a través de una larga permanencia en el seno del grupo estudiado, tal como se pone de relieve en la obra de Bronislaw Malinowski y en la de Alfred Radcliffe-Brown.

La experiencia etnográfica de Malinowski, consiguiente a sus estudios en la Universidad de Oxford, e iniciada en Mailu en 1915, de donde pasó a las Islas Trobiand en 1916, alargándose allí su estancia durante algunos años -si bien es cierto que forzadamente, al ser sorprendido en tierras australianas por la Gran Guerra cuando aún era subdito austríaco-, puede considerarse muy intensa y prolongada. Pero no es menos verdad que la disciplina antropológica había ya inaugurado por entonces este género de investigación, y los jóvenes licenciados ingleses llevaban a cabo sus estudios en las distintas partes del imperio, contribuyendo con ello no sólo a introducirse en la investigación, sino a escalar los diversos puestos del funcionariado colonial. Radcliffe-Brown realizó por aquellos mismos años su trabajo de campo, más restringido, entre los nativos de las Islas Andamán, comenzando una obra que se haría con el tiempo mucho más teórica, como se desprende de la larga serie de artículos contenida en *Estructura y función en la sociedad primitiva* (1952), aunque no exenta de una sólida defensa de la observación sistemática de los hechos etnográficos, como parte sustantiva de la construcción antropológica. Así, las obras de Malinowski y de Radcliffe-Brown representan la madurez del procedimiento etnográfico, la cristalización de un proceso iniciado tiempo atrás, caracterizado por un enfático realismo y por un riguroso cientifismo.

La gran conquista de Malinowski fue la aplicación de un procedimiento para penetrar en la mentalidad de los nativos, consistente en la *observación participante,* a partir de la idea de que sólo sumergiéndose en una cultura, y siendo uno de los estudiados, el observador puede descubrir y analizar las relaciones entre los elementos que componen dicha cultura. La *observación participante* es para Malinowski (1944) la clave del análisis funcional, en tanto que ninguna función puede ser aprehendida fuera de este procedimiento. Este análisis funcional es tan exhaustivo que le lleva a la consideración de entender que la historia en el ámbito de la antropología no produce el soporte científico necesario. La historia es para Malinowski una nebulosa, cuya interpretación es siempre especulativa, de lo que deduce que la labor del antropólogo se ha de reducir, sistemáticamente, a la identificación de una relación unívoca entre instituciones y funciones.

La defensa por parte de Malinowski del procedimiento etnográfico de la observación participante, la huida de cualquier especulación diacrónica y la apuesta por consideraciones puramente sincrónicas, dieron lugar al éxito de un modelo de monografía etnográfica que no sólo sería propia de los funcionalistas en el futuro, asentada firmemente sobre una prolongada observación participante, de dos años al menos, y caracterizada por la zambullida plena del autor en la cultura estudiada, que encuentra en *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922) de Malinowski su modelo perfecto. A este estilo de presentar los hechos examinados, en el más puro *presente etnográfico,* como si el tiempo no transcurriera, y que dominará durante décadas el panorama antropológico, persistiendo aún en nuestros días, se le llamará *realismo etnográfico.* La gran diferencia con la etnografía anterior, aparte de su énfasis en la intencionalidad cientifista que la escuela boasiana estaba implantando en América simultáneamente, y que la diferencia sustancialmente de la etnografía predisciplinar, es el empeño por captar nítidamente la imagen del «otro», y por dejar oír su voz.

Este énfasis en la monografía etnográfica lo hallamos en otros autores de la antropología inglesa, como en E.E. Evans-Pritchard, alumno de Malinowski, con igual rigor y precisión, y que pone de manifiesto su singular cualidad para lograr el «arte de la ciencia

antropológica», pero con una dimensión distinta a la de los funcionalistas, que ahora son recusados, dejando paso a una orientación más histórica de la antropología (E.E. EVANS-PRITCHARD, 1950). Las dilatadas campañas etnográficas de E.E. Evans-Pritchard entre los pueblos sudaneses a finales de los años veinte y entre los nilóticos en la década de los treinta, pusieron de relieve el valor de su magistral procedimiento etnográfico, contenido en sus trabajos sobre los azande y en su excelente monografía acerca de *Los nuer* (1940). La proyección europea de esta misma concepción etnográfica la hallaremos, corriendo los años, entre los discípulos del propio Evans-Pritchard, como se observa en la monografía de C. Lisón sobre *Belmonte de los Caballeros* (1966).

En Estados Unidos, donde sus confines territoriales se habían extendido durante la época del colonialismo decimonónico hasta los Mares del Pacífico Sur, las largas estancias de campo en tierras exóticas cobran también carta de naturaleza, particularmente con una investigadora, M. Mead, influida por Boas y por los movimientos freudianos que confluirían en la escuela de Cultura y Personalidad, a la que se adscribe esta autora. La tradición norteamericana de investigación etnográfica entre las tribus indias se ve enriquecida desde finales de los años veinte con las investigaciones empíricas que M. Mead realiza en Samoa (1928), y también con las de otros estudiosos, que, sin embargo, en vez de cultivar la monografía etnográfica, se centran en determinados aspectos de la realidad que estudian, y que en el caso de la citada autora son fundamentalmente los derivados de los condicionamientos de la personalidad y de sus variaciones. A pesar de que, tal como ella reconoce, con su actitud etnográfica trata de emular a Malinowski, a fin de encontrar la mayor precisión analítica posible, la distancia entre ambos es considerable. Aun coincidiendo los dos en el llamado *contacto directo,* en M. Mead (1955) hay un alejamiento progresivo del *estatismo etnográfico,* que se advierte en su paulatino interés por los procesos de cambio.

Lo cierto es que a finales de los años treinta el volumen de las informaciones etnográficas recogido en distintas partes del mundo aconsejó a un grupo de profesores de la Universidad de Yale, dirigidos por G.P. Murdock, su sistematización (A. GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, 1990: 35-53), continuando con el empeño de algunos investigadores por aplicar los métodos correlaciónales a los hechos etnográficos, cuya tendencia era patente desde los tiempos de Tylor, y que por aquel entonces estaba muy presente en los trabajos de J. Witing, otro de los destacados representantes de la escuela de Cultura y Personalidad. El intento, que contaba con la oposición de quienes contemplan el empleo de la estadística en la cultura como un atentado contra su misma unidad, se realizó a partir de un archivo etnográfico, constituido con múltiples datos correspondientes a culturas de todo el mundo, que se denominó *Yale Cross-Cultural Survey.* Dicho archivo supuso el germen de un proyecto interuniversitario, de mayor complejidad, que fue el *Human Relations Área Files,* en el cual quedaban reflejadas las regularidades y las correlaciones etnográficas de numerosas sociedades, que hasta entonces se hallaban dispersas.

El *Human Relations Área Files* supuso una importante contribución al conocimiento antropológico, por cuanto permitía la construcción de hipótesis válidas, no refutadas por otros hechos etnográficos comprobados, activando el valor del método comparativo. La validez de este archivo se justificaba por el rigor de su construcción, a partir de abundantes datos sobre la familia, el parentesco, la organización política, etc., hasta convertirse en la esencia de los estudios nomotéticos, si bien su contenido hubo de ser adaptado en los años siguientes a las exigencias derivadas del progresivo perfeccionamiento que demandaba el sistema, y que se concretaría en el *World Ethnographic Sample* (1957), el cual contenía información etnográfica codificada sobre varios cientos de culturas, y cuya diferencia fundamental con el anterior archivo reside en la naturaleza y en el número de los datos reunidos. La cima de la ambición científica de Murdock quedaría expresada en el *Ethnographic Atlas* (1967), donde se reunieron minuciosamente los datos de 863 sociedades, y en el que superándose la técnica de muestreo utilizada hasta entonces se abogaba por la construcción de

un «universo cultural», mediante los datos reunidos en todo el mundo a lo largo de los últimos siglos.

Al mismo tiempo que se afianza el comparativismo etnográfico en la antropología, distintas escuelas optan, a partir de los años treinta, por separarse del *estatismo etnográfico,* encauzando sus investigaciones de campo hacia los estudios del cambio, con una especial preferencia por los aspectos materiales. Ello es bien visible en los movimientos neoevolucionistas, tanto en su vertiente general —L. White— como en su vertiente multilineal -J. Steward- de las décadas anteriores a la mitad del siglo XX. Y lo seguirá siendo en los que surjan tiempo después, en los años sesenta, inspirados en este neoevolucionismo de corte materialista, tales como el neofuncionalismo ecológico -A. Vayda y R. Rappaport-, el materialismo cultural (M. HARRIS, 1979), el materialismo dialéctico-crítico, etc. En la etnografía que sustenta todas estas corrientes, en general, se aprecia por los aspectos cambiantes de la vida social y por la dinámica de los sistemas culturales, en el seno de lo que podría llamarse *dinamismo etnográfico.*

Es preciso señalar que en plena gestación de los métodos correlativos, surge en el seno de la antropología sociocultural una corriente de pensamiento que se designa con el nombre de estructuralismo. Brota, por tanto, en los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, cuando el mapa colonial se ha transformado y camina hacia un drástico cambio, y cuando las sociedades exóticas que habían atraído la atención de los etnógrafos están a punto de desaparecer, si no lo han hecho ya, lo cual si bien no supuso una crisis en el objeto de la antropología -porque dichas sociedades eran una parte más del objeto-, sí una limitación del mismo. La corriente, de adscripción básicamente francesa, al menos en sus orígenes, tomaba por referente la escuela sociológica francesa de E. Durkheim y M. Mauss, al igual que lo había hecho el funcionalismo inglés. Mas la atención no se centra en aprehender la función de los elementos, como sucedía en éste, sino en comprender las estructuras del pensamiento que rigen el sistema analizado. La antropología estructuralista guarda una estrecha analogía con el método fonológico del círculo de Praga, de Trubetzkoy y de Jakobson, al considerar los elementos de la cultura al modo que los fonemas forman elementos de significación. Ello se entiende al considerar que es la lingüística estructuralista la fuente de inspiración de la antropología estructural, a la que se añaden las influencias del psicoanálisis, y otras más remotas de los pensadores ilustrados.

Con estos caracteres, la metodología estructuralista parte, necesariamente, de una vivida experiencia etnográfica, marcada por la sincronía de los acontecimientos examinados, cuya pretensión no es la captación minuciosa de los hechos, que resultaría empobrecedora y ahogaría la perspectiva generalizadora, pero tampoco es un permanente comparativismo globalizante que cegaría la posibilidad de descender a los detalles significativos. Esta actitud intermedia que se advierte en la antropología estructural de C. Lévi-Strauss, el conocido creador, fue la que desarrolló durante su trabajo de campo en América del Sur, al objeto de poder penetrar en cada aspecto de la sociedad y la cultura -el parentesco y la mitología son los preferidos- y descubrir su red de oposiciones binarias, partiendo de la función estructuradora de la mente de los actores. Dicha mente, según Lévi-Strauss, se comporta de manera análoga en todos los lugares y en todas las épocas, en tanto que racional, universal y eterna. La tarea del etnógrafo consiste, pues, en describir las pautas observables, y reconstruir antropológicamente las estructuras más profundas. El hecho de que la etnografía al estudiar una sociedad descubra la distinción entre lo que los individuos hacen y lo que dicen que hacen, que ya fue puesta de relieve por B. Malinowski, es la razón de la concepción estructuralista, que, sin embargo, tiene un propósito deductivo-inductivo, mientras que el de los funcionalistas, al revés, era más inductivo-deductivo.

Esta visión estructuralista de la sociedad que se advierte en C. Lévi-Strauss es similar a la que se percibe en E. Leach (A. KUPER, 1973: 187-200), al defender un enfoque racionalista contrario al empirismo que había caracterizado a los funcionalistas ingleses. Mientras que

los empiristas entienden la tarea del etnógrafo como la de un investigador de campo, que ha de saber describir los comportamientos de los individuos, tal como los observa, en un *continuum* de transacciones económicas y sociales, los estructuralistas atribuyen al etnógrafo una labor consistente en descubrir la estructura de las ideas que tienen los individuos, por encima de sus conductas aparentes, más fingidas que reales. Se trata de una estructura que expresa la dimensión de la colectividad panhumana.

2.5 NUEVAS FORMAS DE ETNOGRAFÍA

Con posterioridad al nacimiento de la antropología estructuralista, a finales de los años cincuenta, surgen otras corrientes que como ésta abordan los fenómenos culturales como sistemas ideacionales. Una de éstas, al igual que el estructuralismo influenciada por los planteamientos teóricos de la lingüística, será la llamada «nueva etnografía», bajo el impulso incial de W. Goodenough (1964: 35-39) y de otros autores como S. Tyler, C. Frake, P. Kay, etcétera. Partiendo de la idea ya espigada en otros movimientos anteriores, y sobre todo en el estructuralismo, esta corriente nacida en la Universidad de Yale, entiende cada cultura como un sistema de cogniciones compartidas. Tales cogniciones, creadas por el intelecto humano, explican la organización de las cosas, de los acontecimientos y de las conductas, considerando que el intelecto humano genera cultura valiéndose sólo de un número finito de reglas, con intervención del inconsciente. Consecuentemente, sólo una intensa labor etnográfica puede descubrir la utilización de las reglas que guían cada cultura.

En efecto, tales postulados, análogos a los sostenidos por N. Chomsky en sus obras sobre la gramática transformacionista, relativos a la existencia de reglas gramaticales subyacentes a las distintas lenguas, se hallan muy próximos a los principios de la antropología estructuralista. Pero, así como los estructuralistas defienden la búsqueda de reglas universales, válidas para todas las culturas, los integrantes de la «nueva etnografía» —también llamada etnociencia o etnosemántica-, constriñen su búsqueda a las reglas de cada cultura en concreto. Para lograrlo, los cultivadores de la «nueva etnografía» han recurrido al análisis de las formas con que los individuos integrantes de una cultura perciben su mundo, valiéndose los investigadores de la utilización de la perspectiva *emic* o interna, esto es, adoptando el observador el punto de vista de los observados, frente a la perspectiva *etic* o externa, en la que prevalece el punto de vista del observador.

Esta distinción de perspectivas que se opera en la «nueva etnografía» (GOODENOUGH, 1971: 166-169), responde a la idea introducida por aquellos años centrales del siglo por el lingüista K. Pike, al proponer dichos sufijos, *emic y etic,* para calificar el estudio de la cultura, de modo análogo a como lo hacen en la lingüística la fonología *-phonemic-* y la fonética *-phonetic-*. Mientras aquélla se centra en el estudio de las unidades de sonido significativas para el hablante, ésta se refiere a la descripción de los sonidos del hablante efectuada por un observador exterior a efectos comparativos, y exenta de sentido para el hablante. De ahí que el investigador de la «nueva etnografía» trate, mediante el trabajo de campo, de averiguar la prelación de ideas que utilizan los individuos cuando toman decisiones en orden a la conducta más adecuada que han de adoptar, consecuentemente con la cultura en la que viven. El etnógrafo trata, por tanto, de captar la cultura de los nativos de forma análoga a la que éstos han seguido para aprehenderla, mediante un proceso de enculturación.

Esta forma de cultivar la etnografía no deviene, como podría parecer, en una predicción del comportamiento de los sujetos, como tampoco la gramática lo hace con respecto a los hablantes de una lengua. Ésta, la gramática, tan sólo explicita las reglas que se consideran más apropiadas para un hablante, y en consecuencia las que se espera que siga cuando habla, considerando que tales reglas son ocasionalmente transgredidas. Con la conducta de los sujetos sucede lo mismo, y el etnógrafo únicamente trata de conocer las normas de conducta

que se consideran fundamentales, aptas y apropiadas en la cultura que estudia, aunque previendo que pueden ser vulneradas, justamente de acuerdo con las reglas de contravención de dichas reglas. Por ello, se supone que en cualquier cultura el individuo separa continuamente lo fundamental de lo accesorio, según un cierto número de principios lógicos, nacidos de la razón, los cuales no pueden ser infinitos sino limitados, por lo que cabría suponerse que forman parte de un fondo común de ideas, que ha hecho proclamar a algunos cognitivistas la vuelta a la consideración de la unidad psíquica de la humanidad.

Los trabajos más insistentes de los integrantes de la «nueva etnografía» se han venido concretando en lo que se denomina «sistemas de clasificación popular», es decir, en el estudio de la forma en que los nativos organizan su mundo, clasificando las ideas y las cosas mediante taxonomías, a partir de su lenguaje. Es de este modo como el individuo integra sus conocimientos acerca de lo que le rodea en un todo ordenado, que le resulta imprescindible para dar sentido a su propia vida (S. Tyler, 1969). Los etnógrafos cognitivistas han mostrado una extraordinaria preferencia por las concepciones nativas del universo ordenado de las plantas, de los animales, del parentesco, etc., proyectadas sobre minuciosas terminologías, que son aprehendidas en el trabajo de campo, y que no hacen sino poner de relieve la estrecha relación existente entre los conceptos y las palabras (B. COLBY et al., 1981).

El giro efectuado por la «nueva etnografía» hacia la perspectiva *emic* resultaría trascendente, pero no por novedoso, sino porque desarrollaba instrumentos etnográficos distintos a los que venían utilizándose. Pero si bien se trataba de instrumentos destinados a captar el punto de vista del nativo, novedosos no podían ser considerados porque la preocupación por capturar las categorías de los estudiados venía manifestándose, al menos, desde los tiempos de Fray Bernardino de Sahagún, y la apreciamos con extraordinaria nitidez en las obras de F. Boas y más todavía en las de B. Malinowski. Sin embargo, y a pesar de una cierta recurrencia en el estilo (E. LUQUE, 1985: 224-239), no es menos cierto que el procedimiento etnográfico gana en precisión ahora, lo cual juega en beneficio de los resultados. Al hallarse sistematizada la recogida de información y ser públicos la metodología y los resultados, el experimento es susceptible de verificación. Adviértase que hasta entonces los trabajos etnográficos, salvo raras excepciones, no ofrecían explicaciones acerca de la metodología empleada en la recogida de datos, con lo cual eran la promesa del autor y el acto de fe del lector los que validaban la tarea etnográfica. Se explica, entonces, que sobre un cierto número de estos viejos trabajos etnográficos haya recaído a menudo la duda de la garantía.

La defensa del particularismo realizada por la «nueva etnografía», vieja en alguna medida, frente a la del drástico universalismo preconizada por el estructuralismo, y a pesar de la común concepción que poseen ambas de la cultura como sistema ideacional, acabaría por abrir nuevas vías interpretacionistas a la etnografía. Una de éstas sería la de la llamada antropología simbólica, cuyos cultivadores coinciden en la concepción de las culturas como sistemas de significantes y significados compartidos. Esta corriente, que irrumpió en el panorama antropológico con las obras de Víctor Turner (1967), de Mary Douglas (1970), de Clifford Geertz (1973) y de algunos otros, a finales de los años sesenta, se distinguió en seguida por su enfoque hermeneútico, centrando su atención en el estudio del empleo de los símbolos que los individuos hacen en contextos concretos, y alejándose un tanto de los intereses de la «nueva etnografía» -explicitados en la aprehensión de los principios cognitivos básicos-, y más aún de las pretensiones universalistas del estructuralismo de captar las estructuras inconscientes del intelecto humano.

Realmente, al igual que otras corrientes antropológicas, la simbólica se halla anclada en concepciones previas, que en este caso resultan ser la filosofía fenomenológica de M. Heidegger y la filosofía hermenéutica de H.G. Gadamer. La concepción simbólica entraña una visión semiótica de la cultura, según la cual los distintos elementos que forman parte de la cultura llevan aparejado un significado que es necesario desentrañar, considerando que sólo tienen sentido en su propio contexto. Del mismo modo que si se tratara de un texto

literario, su comprensión se sitúa en el marco de una exégesis, en la que cada signo posee un significado, y donde todo símbolo debe ser interpretado (V. TURNER, 1975). Al igual que el lector del texto no podría entenderlo sin desvelar sus claves semánticas, el estudioso de una cultura no puede entender ésta sin descifrar los símbolos que contiene, y que se hallan velados en el entramado que los esconde. Dicho de otro modo, la cultura viene a ser una estructura plena de significación, que sólo se hace inteligible cuando situamos los elementos que la forman en su justo término.

En consecuencia, el procedimiento etnográfico consiste en asimilar la cultura estudiada a un «texto» codificado que los individuos que la integran leen permanentemente, y que el antropólogo debe tratar de interpretar, cual si de un texto literario se tratara, poniendo de manifiesto el valor de los códigos empleados por los actores en su vida cotidiana. Cuando el etnógrafo estudia una cultura lee un libro complejo, en el que la polisemia, la metáfora y la elipse copan el texto, y donde no faltan los equívocos y los deslices. Para poder comunicar el contenido del libro de la cultura, el etnógrafo debe transcribirlo, esto es, interpretarlo, como explica C. Geertz en su conocida obra *La interpretación de las culturas* (1973: 19-40). Según el mismo autor, los distintos acontecimientos sociales contienen una dimensión simbólica que el etnógrafo puede abstraer, en forma de una totalidad empírica susceptible de ser estudiada. El propio Geertz ha empleado este procedimiento semiótico (1973: 87-117), y marcadamente interpretativista, para estudiar la religión, bajo el convencimiento de que los símbolos sagrados sintetizan una variada información acerca de la cultura estudiada.

Este interpretativismo de C. Geertz es similar al que se advierte en V. Turner, en cuyas obras se denota con especial transparencia el estudio hermenéutico de los símbolos. La ausencia de los aspectos emocionales y afectivos que se percibía en el frío racionalismo estructuralista es cubierta por V. Turner con una visión humanista de la acción simbólica. La etnografía que se halla implícita en sus trabajos, realizados entre los *ndembu* de Zambia (1967), sugiere que, más importante que la supuesta objetivación de la cultura analizada, es que el investigador plasme de forma imaginativa los entresijos que la componen.

Pero la contestación al universalismo estructuralista no sólo procedía de la «nueva etnografía» y de la antropología simbólica americanas, convergentes por otro lado en algunos aspectos, como ha planteado E. Ohnuki-Tierney (1981). Se hallaba también, y con inusitada fuerza, en el diferencialismo francés nacido en el contexto posestructuralista de los trabajos del psicoanálisis de J. Lacan, y sobre todo en los del relativismo epistemológico de M. Foucault, en la hermenéutica de P. Ricoeur y en los del deconstruccionismo radical de J. Derrida, y, en general, en diversas propuestas vinculadas a la crítica literaria que serían plasmadas en la revista *Tel Quel,* verdadero catalizador del posestructuralismo francés (A. AOUIRRE, 1993). La personalidad de estos pensadores y el excepticismo imperante en la Francia de finales de los años sesenta, más notorio si cabe en la obra de J. Derrida (1967), acabarían por conceder a la producción de estos autores una inusitada repercusión, cuyos ecos se dejarán oír de manera creciente en la antropología americana, curiosamente más que en la europea donde su incidencia será limitada. El movimiento interpretacionista, de réplica a la antropología realista que se había desencadenado a partir de la «nueva etnografía», hizo como coadyuvante de una tendencia que intentaba remarcar tanto la necesidad de conquistar una antropología independiente, libre de ataduras con el poder establecido, de cuyo vicio el colonialismo de las décadas pasadas venía a ser su expresión más elocuente, como también en la necesidad de una renovación del procedimiento etnográfico, más controlado y más expuesto a la crítica.

De este modo, un grupo de intelectuales norteamericanos de los años ochenta, entre los que no faltarán algunos antiguos representantes de la «nueva etnografía» y de la antropología simbólica, conformarán la respuesta a la antropología imperante por entonces, y por supuesto a la más tradicional, por medio de una postura que se calificará como posmodernista -la posmodernidad es un momento de la modernidad, fronterizo con el pasado reciente,

según J.F. Lyotard (1979)-, en alusión a su extremado vanguardismo. Este vanguardismo se halla asentado sobre el posestructuralismo que se acaba de mencionar, pero también, y de nuevo, sobre la filosofía fenomenológica y la hermenéutica, así como sobre la lingüística vinculada al formalismo en general y al Círculo de Praga en particular. La cultura es concebida por estos posmodernistas de manera semiótica, reclamando por parte del antropólogo una actitud acusadamente hermenéutica. La obra antropológica de C. Geertz, de clara orientación simbólica, se convertirá en el punto de arranque del posmodernismo, y su autor será elevado a la condición de abanderado desde su magisterio de la Universidad de Princeton, que poco a poco perdería con el tiempo, al ser rebasado por sus compañeros de movimiento (C. REYNOSO, 1991).

En el interpretativismo de Geertz (1980) se contiene el germen de lo que había de ser la nueva tendencia. En la misma se abogaba por una especie de metaetnografía, en la que el antropólogo había de transmitir los textos que los nativos «leían», a partir de un aspecto o un tema elegido como materia de investigación, en el que se pusieran de relieve los significados de las formas públicas que adoptaban los símbolos, y en el seno de lo que viene a ser un diálogo entre los estudiados y el lector, donde el antropólogo hace de intermediario, muy lejos de lo que había sido la atemporalidad romántica de los pioneros de la «monografía etnográfica». El etnógrafo dejaba de ser el apasionado descubridor de una cultura de la cual levantaba un acta en presente, para asumir el papel de redescubridor de una cultura en la cual vive y de la cual narra las vivencias nacidas de su convivencia con los individuos que ha conocido. Precisamente, esta narración temática confiere una diacronía a los acontecimientos, que constituye el contrapunto con la etnografía monográfica.

Pues bien, algunos años después de que se publicara el trabajo de C. Geertz, y como resultado de la carga que se ponía en la dimensión cobrada por esta novedosa idea de la percepción etnográfica -muy insistente por aquel entonces en obras de talante desmitificador, como la de N. Barley (1983)-, se organizaba un seminario en Santa Fe (Nuevo México), en 1984, del cual habrían de salir los textos básicos del posmodernismo antropológico, contenidos en el número 26 de la revista *Current Anthropology* (1985), y reflejados sustantivamente en las *Retóricas de la antropología,* cuyo significativo título corresponde al libro editado por J. Clifford y G.E. Marcus (1986), los activos impulsores de la corriente, y defensores de una concepción de la etnografía que supone una radicalización del proyecto de C. Geertz. Para estos firmes entusiastas de la etnografía como texto, el etnógrafo se convierte en el autor de una retórica creada por él mismo, en una suerte de cultivo literario, en el que el autor se sitúa a un paso de la condición de novelista, lo que le implica en un papel creador. El documento etnográfico, convertido así en texto literario, deja de contener el discurso del observado, que parecía ser el objeto primordial de la antropología más renovada, para hacerse cargo de un papel en el que el etnógrafo se convierte en portador de una representación ajena.

Este énfasis interpretativista ha supuesto un salto cualitativo que se ha sustanciado en una defensa de la etnografía reflexiva, y que se hace manifiesto en la estructura novelada de sus trabajos, en los que no faltan los comentarios y hasta las exclamaciones del etnógrafo, al hilo de su estancia etnográfica, junto a los diálogos con los individuos que han dado vida a su experiencia de campo. Estos individuos se convierten en el epicentro de la construcción etnográfica, por contra de lo que sucedía en las construcciones realistas de la época colonial, en las que era el sistema o la organización social el núcleo del examen etnográfico. El etnógrafo trata de reflejar su experiencia mediante un texto literario, cuyo arte consiste en el uso de la metáfora y de todas las figuras que hagan posible una retórica con capacidad de comunicar al lector las vivencias más profundas (J. CLIFFORD, 1986: 151-182). Los trabajos de J. Clifford, de G.E. Marcus y M. Fischer, de P. Rabinow y de V. Capranzano son exponentes de esta etnografía retórica y posmoderna, en cuyo extremo se sitúan los trabajos de S.A. Tyler. Con Tyler (1991), el viejo representante de la «nueva etnografía», el texto etnográfico se convierte en evocación poética de la experiencia pasada, en una alegoría vivencial

y experiencial que trata de hacer partícipe al lector de la convivencia del autor con otras personas, valiéndose para ello de un sorprendente lirismo. Se trata, realmente, de lo que J. Fernández (1993) ha llamado una «autor-ización» de los textos etnográficos, cuya praxis se hace extraordinariamente evidente en el relato de P. Rabinow (1992), respecto de su experiencia de campo en Marruecos.

Se impone aquí citar una reciente reflexión de A. Pagden (1991) a propósito de la evolución de las ciencias sociales, y de la historia y la antropología especialmente. No cabe duda de que la antropología, y con ella la etnografía, han llegado a ser lo que son hoy después de un largo proceso evolutivo, en el que las viejas formas de entender las disciplinas ocupadas en el estudio de la sociedad dejaron paso a otras nuevas, con las consiguientes modificaciones de orden epistemológico. En las líneas precedentes se ha visto cómo en la segunda mitad del siglo xvm comenzó a emerger lentamente la ciencia antropológica, para cristalizar en el siglo siguiente, gracias al encuentro de un empirismo que se adivinaba desde antiguo -pero que no era aún propiamente etnografía— y una dilatada especulación sobre el hombre -que aún no era teoría antropológica-. Naturalmente, ello fue posible porque los bordes de las disciplinas sociales, extremadamente difusos y cambiantes, se desvirtuaron por efecto de las nuevas concepciones racionalistas. Desde el siglo xix las ciencias sociales no han cesado de transformarse, en una especie de metamorfosis, de modo que la historia, la sociología o la antropología, por poner algunos ejemplos, se han convertido en algo nuevo, en el contexto de esa continua erosión de sus bordes. Esta erosión ha de servir, sin duda, para que al mismo tiempo que se afianzan unas disciplinas, nazcan otras nuevas, al compás de un imparable avance del conocimiento.

En el seno de las distintas ciencias sociales se advierte cómo al mismo tiempo que tiene lugar el asentamiento de los aspectos fundamentales o centrales de las mismas, se produzcan continuos corrimientos en sus periferias. De otro modo, y por lo que se refiere a la antropología, al mismo tiempo que se ha perfeccionado su metodología en aras de una mejor aprehensión del objeto por parte del sujeto cognoscente, que es el etnógrafo, han surgido en los confines de la antropología colindantes con disciplinas como la filosofía o la crítica literaria, otras formas de conocimiento en las cuales el sujeto y el objeto del conocimiento se acercan hasta confundirse, en una especie, si se prefiere, de metaantropología. Mas todo lo dicho, y a propósito, pone de relieve algo sumamente importante, cual es que las distintas formas de abordar los hechos etnográficos no son sino la consecuencia de la teoría que los alimenta. Frente a la idea de la existencia de hechos etnográficamente puros, que posteriormente son teóricamente interpretados, se halla la idea más evidente aún de que los hechos etnográficos se hallan mediatizados, de partida, por la teoría que alimenta su recogida: los documentos etnográficos siempre son selectivos. El distanciamiento que se está produciendo entre las teorías centrales de la disciplina y las que tienen lugar en la periferia no son sino la prueba de la vida que late en la antropología y en la etnografía que la nutre.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BAZTÁN, A. (1993). El discurso etnográfico. El antropólogo como autor y actor. *Anuario de Historia de la Antropología Española,* 2. 43-48.

BARLEY, N. (1983). *El antropólogo inocente.* Barcelona, 1988: Anagrama.

BOAS, F. (1911). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural.* Buenos Aires, 1963: Solar: Hachette. (Traducción al castellano de *The Mind of Primitive Man.)*

BOAS, F. (1920). Los métodos de la etnología. En BOHANNAN, P.; GLAZER, M. (eds.) (1973). *Antropología. Lecturas.* Madrid, 1993: McGraw-Hill. 93-100.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G.E. (eds.) (1986). *Retóricas de la antropología.* Madrid, 1991: Júcar.

COLBY, B.; FERNÁNDEZ, J.; KROENEFELD, D. (1981). Toward a convergence of cognitive and symbolic anthropology. *American Ethnologist,* 8 (3). 422-450.

DERRIDA, J. (1967). *L'écriture et la différence.* París: Seuil.
DOUGLAS, M. (1970). *Símbolos naturales.* Madrid, 1988: Alianza.
EVANS-PRITCHARD, E.E. (1950). Antropología social: pasado y presente. En BOHANNAN, P.; GLAZER, M. (eds.) (1973). *Antropología. Lecturas.* Madrid, 1993: McGraw-Hill. 424-436.
FERNÁNDEZ, J. (1993). Emergencia etnográfica. Tiempos heroicos, tiempos irónicos y la tarea antropológica. En BESTARD I CAMPS, J. (coord.). *Después de Malinowski.* Tenerife: Asociación Canaria de Antropología. 33-68.
GEERTZ, C. (1973). *La interpretación de las culturas.* México, 1987: Península.
GEERTZ, C. (1986). El reconocimiento de la antropología. *Cuadernos del Norte,* 35. 59-63.
GEERTZ, C, CLIFFORD, J. et al. (1991). *El surgimiento de la antropología posmoderna.* México, 1991: Gedisa.
GLUCKMAN, M. (1961). Datos etnográficos en la antropología social inglesa. En LLOBERA, J.R. (comp.) (1975). *La antropología como ciencia.* Barcelona: Anagrama. 141-152.
GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1990): *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en antropología.* Barcelona: Universitat Autónoma.
GOODENOUGH, W.H. (1971). "Cultura, lenguaje y sociedad". En KAHN, J. S. (comp.). *El concepto de cultura: Textos fundamentales.* Barcelona, 1975: Anagrama. 157-248.
HARRIS, M. (1968). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura.* Madrid, 1987: Siglo XXI.
HARRIS, M. (1979). *El materialismo cultural.* Madrid, 1986: Alianza.
KAPLAN, D.; MANNERS, A. (1972). *Introducción crítica a la teoría antropológica.* México, 1979: Nueva Imagen.
KUPER, A. (1973). *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972.* Barcelona, 1973: Anagrama.
LECLERCQ, G. (1972). *Antropología y colonialismo.* Madrid, 1973: Alberto Corazón Editor.
LÉVI-STRAUSS, C. (1958). *Antropología estructural.* Buenos Aires, 1980: EUDEBA.
LISÓN TOLOSANA, C. (1971). Pequeña historia del nacimiento de una disciplina. En LISÓN TOLOSANA, C. (1971). *Antropología social en España.* Madrid, 1977: Akal.
LISÓN TOLOSANA, C. (1973). *Ensayos de antropología social.* Madrid, 1973: Ayuso.
LISÓN TOLOSANA, C. (1983). *Antropología social y hermenéutica.* México: Fondo de Cultura Económica.
LOWIE, R.H. (1937). *Historia de la etnología.* México, 1981: Fondo de Cultura Económica.
LUQUE BAENA, E. (1985). *Del conocimiento antropológico.* Madrid, 1990: CIS.
LYOTARD, J.F. (1979). *La condition posmoderne.* París: Ed. de Minuit.
MALINOWSKI, B. (1922). *Los argonautas del Pacífico occidental.* Barcelona, 1975: Península.
MALINOWSKI, B. (1944). *Una teoría científica de la cultura.* Barcelona, 1988: EDHASA.
MEAD, M. (1928). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa.* Barcelona, 1982: Laia.
MEAD, M. (1955). *Cultural Patterns and Technical Changes.* New York: New American Library.
MONCÓ, B. (ed.) (1991). *Viaje de la China del P. Adriano de las Cortes.* Madrid: Alianza Universidad.
MERCIER, P. (1966). *Historia de la antropología.* Barcelona, 1977: Península.
MORGAN, H.L. (1877). *La sociedad primitiva.* Madrid, 1975: Ayuso.
OHNUKI-TIERNEY, E. (1981). Phases in Human Perception, Conception, Symbolization Processes: Cognitive Anthropology and Symbolic Classification. *American Ethnologist,* 8 (3). 451-467.
PAGDEN, A. (1982). *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la antropología comparativa.* Madrid, 1988: Alianza Editorial.
PAGDEN, A. (1991). Historia y antropología, e historia de la antropología: reflexiones sobre algunas confusiones metodológicas, *Anales de la Fundación Joaquín Costa,* 8. 43-54.

PALERM, A. (1974). *Historia de la etnología. 2* vols. México, 1987: Editorial Alhambra Mexicana.
POIRIER, J. (1969). *Una historia de la etnología.* México, 1987: Fondo de Cultura Económica.
RABINOW, P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos.* Gijón: Júcar.
RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1952). *Estructura y función en la sociedad primitiva.* Barcelona, 1972: Península.
RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1958). *El método de la antropología social.* Barcelona, 1975: Anagrama.
RADIN, P. (1927). *El hombre primitivo como filósofo.* Buenos Aires, 1964: EUDEBA.
REYNOSO, C. (1991). Presentación. En GEERTZ, C, CLIFFORD, J. et al. *El surgimiento de la antropología posmoderna.* México: Gedisa. 11 -62.
RIVERS, W.H. (1910). El método genealógico de investigación antropológica. En LLOBERA, J.R. (comp.) (1975). *La antropología como ciencia.* Barcelona, 1975. 85-96.
TERRADAS SABORIT, I. (1993). Realismo etnográfico. Una reconsideración del programa de Bronislaw K. Malinowski. En BESTARD I CAMPS (coords.). *Después de Malinowski.* Tenerife, 1993: Asociación Canaria de Antropología. 117-146.
TURNER, V. (1967). *La selva de los símbolos.* Madrid, 1980: Siglo XXI.
TURNER, V. (1975). Symbolic Studies. *Annual Review of Anthropology,* 4. 145-161.
TYLOR, E.B. (1871). *La cultura primitiva.* Madrid, 1975: Ayuso.
VOGET, F. (1975). *A History of Ethnology.* New York: Holt, Rinehart & Winston.

Metodología etnográfica

3. Etnografía y método científico[1]

Aurora González Echevarría*

3.1 INTRODUCCIÓN

Los antropólogos hacen trabajo de campo y escriben monografías etnográficas. En la medida en que estudian la diversidad sociocultural, lejana y próxima, esas monografías tienen interés por sí mismas. Nos hablan de otras formas de ser mujeres y hombres, y -por ese solo hecho- nos hacen más libres con respecto a los imperativos de nuestra cultura. Antes y ahora los antropólogos han reflexionado sobre los procedimientos de investigación que permiten *penetrar* en la diversidad sociocultural y en ocasiones eclosiona una auténtica conciencia crítica. Así se da la nueva etnografía de los años cincuenta y sesenta, o la etnografía posmoderna de la pasada década. Estas etapas suponen una reconsideración de los fundamentos epistemológicos de la encuesta etnográfica pero también una sofisticación de los recursos técnicos, saltos adelante en ese discurso -que creo sí es en buena medida acumulativo- sobre las técnicas de investigación, discurso tan bien representado en sus contenidos actuales en este curso. Son también, estas etapas críticas, un estímulo para la construcción de renovadas etnografías.

Yo he tenido, desde mis primeros años de antropóloga, interés por un aspecto parcial de esas monografías etnográficas que se acumulan en las buenas bibliotecas. *¿Para qué sirven?* Llegué al tema un poco por azar, como sucede siempre. El profesor con el que trabajaba presentaba su tesis y formulaba en ella una propuesta de construcción de conceptos etnológicos.[2] Me sugirió como memoria de licenciatura que tratara de aplicarlo a las ordalías (un tipo de práctica adivinatoria particularmente común en el África Negra en conexión con las acusaciones de brujería). Durante años me peleé con informes etnográficos que hablaban primero de adivinación y después de brujería. Para mis propósitos eran parciales e insufi-

[1] Me he ocupado de estos temas en dos libros publicados estos últimos años: *La construcción teórica en Antropología,* Barcelona, Editorial Anthropos, 1987 y *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología,* Barcelona, Publicaciones de Antropología Cultural, UAB, 1990. Una cierta síntesis la he realizado en «Del estatuto científico de la Antropología», en J. Prat et al., eds., *Antropología de los pueblos de España,* Madrid, Editorial Tauros, pp. 177-191, artículo para el que he recuperado el que fue en 1981 título y objetivo de mi tesis de doctorado. Y aunque he tratado en este capítulo de plantear estas cuestiones de modo más tentativo y abierto, porque me siguen preocupando y ocupando, algunas repeticiones han sido inevitables.

*Para Ferran Garriga, *hereu* de Can Boadella.

[2] Ramón Valdés, *Comentarios etnológicos a algunas tesis recientes sobre el origen del pensamiento positivo en Grecia,* Oviedo, 1971.

cientes. En este contexto realicé una prospección de campo en Camerún, interesándome por la vigencia de las creencias en brujería. Pensaba que tal vez el único camino era dejar los libros y hacer trabajo de campo. Pero aquella corta estancia en dos cercados de la selva camerunesa, habitados por peculiares familias extensas, fue un auténtico shock conceptual. Si los «primitivos» no existían ya, ni siquiera en la selva, tenía poco sentido buscar residuos de primitividad (o tradición) en Cataluña, tras la sierra del Cadí. Si la complejidad no caracterizaba sólo el barrio de Horta en Barcelona -donde acababa de vivir un año imaginando una posible investigación alternativa sobre parentesco- sino también aquellas unidades domésticas camerunesas, no tenía sentido alguno mantener supuestas distinciones entre primitivismo y complejidad. Volví con el propósito de trabajar, en alguna medida, en una Antropología cuyo propósito fuera explicar la diversidad humana desde una perspectiva intercultural y contribuir al desarrollo de una ciencia social de alcance mundial.[3]

Con una idea de «ciencia» que se ha ido rodeando de todas las reservas extendidas por Kuhn y Feyerabend, he reflexionado sobre la posibilidad de formular teorías antropológicas de dominio teóricamente delimitado susceptibles de ser criticadas y sobre las formas de poner a prueba teorías sobre fenómenos socioculturales, sean éstas sobre una cultura determinada o de ámbito intercultural. De ahí mi interés en la utilización de materiales etnográficos preexistentes en la contrastación.

Esta contribución va directamente encaminada a analizar el uso de informes etnográficos previos en la puesta a prueba de teorías antropológicas dentro de los procedimientos críticos de que disponemos, pero quisiera situar estos procedimientos técnicos en su contexto epistemológico y metodológico, entendiendo por «método» no el diseño de una investigación, sino la lógica -las lógicas- de la investigación. Feyerabend ha persuadido a muchos científicos sociales de que todo vale, y yo estoy bastante de acuerdo, pero si bien todo vale para algo no todo vale para todo, y en cuestiones de procedimiento la selección se opera a partir de presupuestos que vale la pena explicitar. No fuera a ser que este énfasis renovado en la etnografía lleve implícita una orientación inductivista que nos sitúe -dentro de un tiempo— en crisis parecidas a las que sufrió la teoría antropológica cuando, tras la insistencia de la primera mitad de este siglo en recoger pronto el contenido de culturas que estaban desapareciendo, dejando la teoría para más adelante, la teoría no pudo hacerse a partir de informes etnográficos difícilmente comparables.

3.2 ETNOGRAFÍA Y TEORÍA ANTROPOLÓGICA

Desde el principio en Antropología se dio la doble hermenéutica, interpretativa y explicativa, con la que Giddens caracterizó en 1967 las que debían ser nuevas reglas del pensamiento sociológico. La Antropología ha sido siempre en sus «descripciones» interpretativa, porque los sujetos cuya cultura constituía su objeto de estudio eran básicamente

---

[3]¿Por qué «teoría antropológica»? ¿Por qué «ciencia» social? Sin duda alguna por enculturación, en primer término. Por ciertos ideales culturales heredados respecto a la adecuación entre ciertos objetivos cognoscitivos y ciertos procedimientos. En segundo lugar, por interés cognoscitivo. Por alcanzar una posición más razonada en relación con aquellos procedimientos vagamente conocidos y aquellos ideales de adecuación. Pero también por antidogmatismo. Por reacción ante el autoritarismo de una praxis supuestamente crítica y, sobre todo, por la libertad que parecía ofrecer el conocimiento de la diversidad cultural. Frente a dos iglesias que estaban de acuerdo en que fuera de ellas no había salvación, Pemba, en el mito de origen dogon -¿o era el bambara?- fue torbellino. El estudio de las «sociedades primitivas» sólo era una etiqueta heredada, más que incómoda, arcaica, que remitía a las diferencias de objeto de estudio entre disciplinas afines, si las hubiera. La Antropología siempre fue para mí el estudio de la variabilidad, de las culturas humanas. Y la cultura de los «otros» nunca fue para mí ni una utopía, ni un objeto de deseo caníbal, ni una reconfortante contrastación de superioridad, sino la posibilidad de adquirir, frente a las constricciones de la nuestra, grados de libertad. Yo tenía en 1968 dieciocho años, y nunca me he arrepentido de ello.

«otros» no inmediatamente inteligibles, a diferencia de la Sociología, que pudo ser más positivista porque partía de una supuesta familiaridad que parecía permitirle objetivar a los sujetos que investigaba. Recordemos aquellas brillantes líneas de Sapir recogidas por Pike en 1954, como ilustración de lo que éste iba a entender por enfoques *etic* y *emic:*

«Es imposible decir qué está haciendo un individuo a menos que hayamos aceptado tácitamente los esencialmente arbitrarios modos de interpretación que la tradición social nos está sugiriendo constantemente desde el mismo momento de nuestro nacimiento. Déjese a quien dude de esto realizar el experimento de tratar de hacer un informe laborioso [i.e. etic] de las acciones de un grupo de nativos entregados a alguna actividad cuya clave cultural [i.e. un conocimiento del sistema emic] no posee. Si se trata de un escritor hábil, puede conseguir un relato pintoresco de lo que ve y oye, o piensa que ve y oye, pero las posibilidades de que sea capaz de proporcionar una relación de lo que sucede en términos que sean inteligibles y aceptables para los propios nativos son prácticamente nulas.» (Sapir, 1927, en *Selected Writings:* 546-547, citado por PIKE, 1971: 39. Los corchetes son de Pike).

El experimento que Sapir propone no trata de ejemplificar el quehacer etnográfico sino de mostrar sus dificultades por reducción al absurdo. Aquella descripción de una cultura cuyas claves no se poseen sena la vía no para hacer una etnografía, sino una caricatura.

En la denostada (entre nosotros) tradición estructural-funcionalista, se trató de entender el *lobola* (las transferencias económicas que forman parte del matrimonio en África del Sur) más allá de su apariencia de «compra de la novia» antes de hablar de la filiación como principio básico estructural (RADCLIFFE-BROWN, 1924); se trató de entender las concepciones azande acerca de los *ira mangu* (las personas que porque poseían *mangu* en el abdomen podían causar desgracias a sus vecinos) antes de aproximarse a las acusaciones de brujería como indicio de situaciones de tensión social (EVANS-PRITCHARD, 1937). Precisamente por eso una buena parte de la filosofía de la ciencia social posterior se nutre de informes etnográficos como ejemplos de la opacidad de los fenómenos socioculturales y sobre ellos ejerce su reflexión. Pero se trata de elementos de la cultura thonga o azande que la filosofía de las ciencias sociales conoce a través de Radcliffe-Brown o de Evans-Pritchard y no a través de un trabajo de campo de nuevo cuño realizado por filósofos inspirados por Pike.

En este sentido no hay una etnografía interpretativa y otra que no lo sea. Todas las monografías etnográficas son interpretativas y algunos antropólogos insisten en que no se puede hacer otra cosa. Esta forma de relativismo epistemológico no es nueva en Antropología, pero tiende ahora a apoyarse en la Sociología del Conocimiento que desarrolla una Sociología que tiene que hacerse (también) antietnocéntrica y cualitativa porque lo era menos o no lo era.

No se trata de subestimar los movimientos de renovación etnográfica de los boasianos, ni los de los años cincuenta, ni los de los ochenta, sino de situarlos en una tradición autocrítica que puede hacerse comenzar con la etnografía. O, en términos más provocativos, de sostener que Morgan, en *La Liga de los iroqueses,* ponía en práctica las dos hermenéuticas. Si no hubiera sido así, el libro habría sido no ya ininteligible, sino imposible.

Como se sabe, Morgan (que al parecer, y a diferencia de McLennan, no había leído a Lafitau) redescubrió entre los iroqueses lo que en los términos técnicos de los antropólogos iban a ser el principio de filiación matrilineal y la terminología de parentesco que clasifica juntos a los parientes colaterales y lineales. Lafitau había presentado estos términos como apelativos corteses. Apreciación por lo demás nada inocente, puesto que su interés principal al comparar las costumbres de los salvajes americanos con aquellas de los primeros tiempos radicaba en la interpretación de los textos bíblicos. Si los iroqueses denominaban «padre» a su tío paterno, los judíos muy bien habrían podido llamar «hermana» de la esposa a una sobrina de ésta, o incluso a parientes femeninas más alejadas. Y así, determinadas relaciones matrimoniales con cuñadas que aparecían en los textos sagrados y eran utilizadas por los escépticos para poner en cuestión la reglamentación moral católica podrían no ser más que

una mala interpretación de las costumbres de los judíos.[4] Morgan, por su parte, enfatizó la eficacia de aquella forma de adscripción al grupo y esta forma de denominar a los parientes para individualizar los derechos y el carácter corporativo de cada tribu.

«No la menos notable entre sus instituciones era la que confinaba la transmisión de todos los títulos, derechos y propiedad en la línea femenina con exclusión de la masculina. Muy distinta a los cánones de filiación adoptados por las naciones civilizadas, cumplía sin embargo diversos objetivos importantes. Si la tribu Deer de los Cayugas, por ejemplo, recibía un cargo de sachen en la distribución original de estos oficios, la sucesión a este título se limitaba a la línea femenina y nunca podía salir fuera de la tribu. Así resultaba instrumental en dar a la tribu individualidad. Un resultado más notable y quizás objeto primordial de esta reglamentación, era la perpetua desheredación del hijo. Ser de la tribu de su madre formaba contra él una barrera infranqueable (...). La herencia, para la protección de los derechos tribales, era así dirigida de los descendientes lineales del sachen a sus hermanos, o a los hijos de sus hermanas o, en ciertas circunstancias, a algún otro individuo de la tribu.» (MORGAN, 1954 -1851-: 79 y ss.).

Consideraciones que repite a propósito de las clasificaciones de parientes:

«El modo iroqués de computar grados de consanguinidad era distinto al civil y al canónico, pero no dejaba de ser un sistema claro y definido. (...) El objeto central de la ley iroquesa de filiación era hacer converger a los colaterales con los lineales (...) Ninguno de los colaterales se perdía por remoto que fuera el grado de relación. (...) y de este modo se evitaba la subdivisión de una familia en ramas colaterales. Esta forma de relación, tan nueva y original, no existía simplemente en teoría sino que era real, su reconocimiento era constante y establecía el fundamento tanto de su organización social como de su organización política.» *(ibídem)*

Dejando aparte las provocaciones, y el problema no menor de validar las interpretaciones, esto es, de saber si los iraqueses unificaban terminológicamente al padre y al hermano del padre como señal de respeto tal como sostuvo Lafitau y sostendría McLennan contra Morgan, o si lo hacían para evitar que la familia saltara en pedazos, tal como indicó Morgan. (Que ahora, ya se sabe, es sospechoso de tratar de inventar -con interpretaciones de este tipo- la Antropología del parentesco).[5] Dejando aparte también las consideraciones sobre las distintas formas de analizar normas culturales y comportamientos, Pike tenía toda la razón al decir en 1954, como ya había dicho Boas en 1896, que un enfoque interpretativo, en términos de Pike un enfoque *emic, proporcionaba la única base firme sobre la que podrían esperarse logros de una ciencia predictiva del comportamiento* porque casi nunca serían válidos estudios estadísticos predictivos que no trabajasen con *homogeneidades reales.* Y estas homogeneidades, para ser reales, tendrían que darse no sólo en el plano de la morfología, sino también en el de la significación. Parafraseando a Boas en su ejemplo sobre la occisión de ancianos, si los judíos agrupasen juntos terminológicamente a determinados parientes en señal de respeto, y los iroqueses lo hicieran para mantener juntas las diversas ramas familiares, sus terminologías de parentesco serían distintas.

---

[4] Lafitau, P. *Moeurs des sauvages ameriquaines. Comparé aux moeurs des premien temps,* París, 1724, 2 vols. El título de la reciente edición inglesa es más piadoso, *Customs of the American Indians compared with the Customs of Primitive Times,* Toronto, The Champlain Society, 2 vols, 1974. En cuanto a los debates sobre la forma de interpretar las afirmaciones del Levítico sobre la prohibición de describir la desnudez de los parientes y afines -en cuyo contexto hay que leer el capítulo VI, «Des Marriages et de l'Education» de Lafitau- ver J. Goody, *La evolución de la familia* v *del matrimonio en Europa,* Barcelona, Herder 1986 (1983), cap. 7.

[5]Por ejemplo en Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion,* Londres, Routledge, 1988.

En González Echevarría *Teorías del Parentesco. Nuevas Aproximaciones,* Madrid, Eudema, 1994, he sostenido la necesidad de diferenciar lo que hubo en la Antropología del Parentesco de proyección etnocéntrica y lo que hubo de propuestas teóricas.

Por tanto, la cuestión no es si la Antropología debe de ser o no interpretativa, que no puede dejar de serlo aunque esto suscite no pocos problemas de validación, sino que algunas antropologías quieren ser además teóricas, o científicas, o nomológicas -si este término no está excesivamente vinculado a una concepción de las teorías científicas rechazada hoy por muchos-.

Creo que aquí se debe hablar de *Antropología científica* para no eludir una cascada de cuestiones problemáticas:

- definición de método científico,
- demarcación de ciencia,
- concepción de las teorías científicas,
- aplicación de teorías científicas a ámbitos socioculturales.

Respecto a unas y otras voy a tratar de precisar mi postura de una manera somera.[6]

El método científico, entendido como un sistema para desarrollar y fundamentar el conocimiento, esto es, como lógica de la investigación, se ha formulado en un contexto cultural específico (creo) y se ha ido transformando a lo largo de nuestra historia. Así, a los *enunciados científicos,* para serlo, se les ha exigido sucesivamente que fueran:

- *certezas* basadas en principios axiomáticos y deducciones lógicas o en inferencias inductivas a partir de una base empírica firme. Pero ni se fue nunca puramente axiomático -a los principios se llegaba a través del análisis de conjeturas que se modificaban en el proceso- ni se fue nunca consistentemente inductivista y para aceptar principios generados inductivamente se exigieron confirmaciones adicionales;
- *conjeturas* verificables (Carnap) o refutables (Popper), pero -contra Carnap- ningún conjunto finito de evidencias verifica una proposición universal y contra Popper, la historia de la ciencia muestra -como ha defendido Kuhn- que *a)* no se critican enunciados sino teorías (como ya dijera Duhem) y *b)* no se abandonan teorías refutadas si no se dispone de otras mejores.

De este modo, el énfasis metodológico pasó de los enunciados a las teorías y se pidió a las teorías científicas, para serlo, que fueran resultado de substituir teorías por otras más progresivas teórica y empíricamente (Lakatos). Pero como han mostrado, entre otros, Kuhn, Feyerabend, Toulmin y Bunge, ni el conocimiento científico es acumulativo ni las teorías son siempre comparables.

Lo que ha supuesto un duro golpe tanto para las propuestas de delimitación normativa del método científico como, en consecuencia, para el propósito de establecer un criterio de demarcación claro entre la ciencia y otros modos de conocimiento, criterio que Popper y sus discípulos fueron -desde el racionalismo crítico- los últimos en buscar.

Si -al margen de posturas epistemológicas extremadamente anarquistas que remiten en nuestro ámbito al primer Kuhn y a Feyerabend- existe hoy algún consenso respecto al *método científico,* se basa en el rechazo de cualquier criterio normativo y en la admisión de la coexistencia de racionalidades pragmáticas y lógicas en el proceso científico (y también de irracionalidades). En cuanto a la racionalidad, ésta se analiza mejor desde una nueva concepción de las teorías científicas entendidas no como un conjunto articulado de axiomas que se deriva de una base empírica ni como un conjunto de axiomas a la búsqueda, a través de reglas de correspondencia, de una base empírica que eventualmente los refute, sino como una estructura que se predica de un sistema determinado y que -si existen regularidades en el mundo natural o en el mundo sociocultural- se aplicará a otros sistemas.

---

[6] Ver A. González Echevarría, «Método antropológico», en A. Aguirre, coord. *Diccionario Temático de Antropología.* 2.ªed. Barcelona, Boixareu Universitaria: 424-430. 1993.

De manera que, en relación con las teorías científicas podríamos estar de acuerdo en que:

1) Se acepta una teoría porque explica un dominio problemático.
2) Se mantiene porque se apoya en un núcleo de aplicaciones paradigmáticas, aunque fracasen muchos intentos de establecer nuevas aplicaciones (Sneed, Stegmüller, Moulines).
3) Se va modificando en un proceso en el que se desarrollan los conceptos teóricos (Lakatos).
4) Se abandona no porque esté refutada -cosa que en todo caso sólo se produciría cuando se da un cambio progresivo en el seno de un programa de investigación— sino porque interesan otros problemas o se ven de otro modo.

En el estado actual de la reflexión filosófica no hay un criterio lógico que muestre la superioridad de la ciencia sobre otras formas de conocimiento. Optar en Antropología por la utilización de un método científico o, de manera más precisa, optar en Antropología por aprender algo de otras disciplinas con una más larga tradición científica y de la reflexión sobre el método científico que ha jalonado este trabajo es una cuestión (metafísica) de confianza. En mi caso, de confianza en una forma de conocimiento que trata más de autocontrolarse que de apuntalarse. Confío en la capacidad de la Antropología para ayudarnos a entender el mundo y a cometer menos errores en la acción social. Y confío -de manera genuina, aunque suene ingenuo y/o bienintencionado y/o grandilocuente- en su potencial liberador y transformador. Y confío más en una Antropología que pone a prueba sus teorías que en la que se guía por las intuiciones de los antropólogos.

En definitiva, no sólo no estoy de acuerdo con la crítica a la Antropología científica por sus aplicaciones (algunas o muchas de las cuales sin duda deben criticarse) sino que es la posibilidad de aplicación de la Antropología al bienestar social (sic) la que pienso que exige una Antropología científica.

3.3 ANTROPOLOGÍA EXPLICATIVA (ADEMAS DE INTERPRETATIVA) Y NO RELATIVISTA

La búsqueda de explicaciones teóricas en Antropología puede hacerse en el marco de una cultura -si presenta suficiente variedad interna como para ponerlas a prueba- o en un marco más amplio. En este sentido, ni el relativismo antropológico es necesariamente idiográfico, cuando afirma la futilidad de comparar distintas culturas, ni las teorías antropológicas son necesariamente interculturales.

Creo que la existencia de regularidades transculturales no puede afirmarse a priori, pero tampoco puede negarse. Tras una historia mediada por el funcionalismo -tanto en Antropología como en otras Ciencias Sociales- parece claro que muchas sociedades tienen instituciones con funciones aparentemente análogas (organización de la procreación, educación de los niños, mantenimiento del orden) pero con estructuras internas y significados muy distintos. Por ejemplo, las familias troncales del Pirineo aragonés (COMAS D'ARGEMIR & PUJADAS, 1985) y las de la segunda generación de inmigrados japoneses en Seattle (YANAGISAKO, 1984).

Se entiende la resistencia de la Antropología actual a considerar a estas y aquellas instituciones análogas, este rechazo -que ya se produjo en otros momentos por razones análogas- de la comparación, este énfasis en los análisis cualitativos, esta desconfianza en la fecundidad de la búsqueda de uniformidades interculturales.

Pero tampoco debemos perder de vista, como señaló Goodenough en 1970, que si bien es cierto que rasgos aparentemente iguales pueden tener significados culturales distintos, también lo es que pueblos con diferentes recursos culturales pueden elaborar artefactos cul-

turales semejantes por diferentes medios culturales, por ejemplo, familias nucleares.[7] No debemos perder de vista, en definitiva, que las cosas son diferentes o semejantes respecto
a algún criterio que se utiliza en la comparación.

Desde la perspectiva de lo que podríamos llamar principios suprateóricos, defiendo pues una Antropología que sin dejar de ser interpretativa -porque no puede- sea también explicativa, y confío en una investigación guiada por ideales metodológicos críticos que permita una menos errónea comprensión de la sociedad y una menos errónea intervención en ella. Pienso que esta Antropología explicativa puede ser intercultural, Tylor es doblemente explícito en relación con sus objetivos: le interesa el desarrollo de las instituciones, pero también le interesa mostrar que en ese estudio es posible el uso de métodos científicos:

«Se da todavía una cierta incómoda vacilación en hombres comprometidos en las precisas operaciones de las matemáticas, la física, la química y la biología, a la hora de admitir que los problemas de la Antropología son susceptibles de tratamiento científico. Mi propósito es mostrar que el desarrollo de las instituciones puede ser investigado sobre la base de la tabulación y la clasificación.» (TYLOR, 1961, p. 1).

Para alcanzar su propósito se dedicó durante muchos años a obtener datos sobre dos temas cuyas leyes quería establecer: el matrimonio y la filiación, y recogió información que hacía referencia a unas trescientas cincuenta sociedades, que incluían desde «insignificantes hordas salvajes hasta grandes naciones civilizadas» (ibídem), y que hacían referencia a varios ítems. Llegado a un punto que le resultó satisfactorio, correlacionó sus datos para comprobar si eran independientes o si se daban entre ellos asociaciones que no se debían al azar. Cuando las encuentra ofrece explicaciones desde su orientación teórica evolucionista, pero vale la pena subrayar que estas explicaciones las aduce con reservas:

«Porque la razón puede ser sólo análoga a la razón real o corresponderse con ella sólo indirectamente, o expresarse sólo parcialmente, como su correlación con otras conexiones puede eventualmente mostrar.» (1961, p. 4).

El segundo hito lo constituye Radcliffe-Brown, que en 1923 trató de diferenciar con precisión entre Etnología y Antropología social, y lo hizo caracterizándolas por el empleo de dos métodos, el método histórico, que vinculó a la etnología, que trata de explicar cada institución o conjunto de instituciones averiguando las etapas de su desarrollo y, si era posible, la causa u ocasión de cada uno de los cambios, y otro tipo de estudio al que propone llamar «inductivo» porque por sus fines y métodos es esencialmente semejante al de las ciencias naturales o inductivas, y que sería el propio de la Antropología social.

Radcliffe-Brown confiaba con cierto retraso respecto a la filosofía de la ciencia en que esa ciencia inductiva, que había conquistado un reino de la naturaleza tras otro: astronomía, física, química, biología, psicología, diese cuenta, en el siglo XX, de los fenómenos de la cultura o de la civilización, explicando los hechos particulares «mediante la demostración de que son ejemplos de una regla general». Pero no debemos minimizar la propuesta de Radcliffe-Brown. En el artículo citado, la crítica a las teorías sobre el origen de las instituciones no pone el énfasis en generalizar a partir de los hechos, sino en la imposibilidad de verificación. Como ejemplo avanza lo que sería su teoría sociológica del totemismo y la contrapone a la de Frazer, que vinculaba a las creencias de los hombres primitivos sobre la

---

[7]Defiendo estas tesis desde hace tiempo, pero mi confianza en ellas aumentó cuando nació el hijo de unos amigos, *hereu* de una familia troncal en la sexta generación. Al ver el entusiasmo de su abuela, que había sido *pubilla,* pensé en el artículo de Yanagisako y dudé de la especificidad de las familias troncales de aquella segunda generación de inmigrantes japoneses a los que hace referencia. Esta abuela sabía muy bien que es improbable que este niño siga de mayor el oficio de su padre, de sus abuelos. Pero repetía, feliz: «este nieto es distinto, este no se va de casa». ¿Son contenidos de identidad y continuidad cultural muy distintos a los que expresaban -con sus estrategias residenciales y hereditarias- aquellos abuelos japoneses? Y de manera más general, ¿cómo podemos estar seguros de que las familias troncales de Seattle eran específicas si no las comparamos con las de Banyoles?

ingestión de comida como causa del embarazo, insistiendo en que su objeción metodológica a la teoría de Frazer, y a todas las del mismo tipo, es imposible de verificar (1975: 41).

Sobre la génesis de su propia teoría indica que, cuando empezó a interesarse por el totemismo decidió estudiar, en primer lugar, «un pueblo primitivo que no conociera el totemismo, si es que podía encontrarlo» (1975: 43). Terminado en 1908 su trabajo de campo en las islas Andamán, donde dedicó especial atención a los comportamientos rituales de los indígenas en relación con los alimentos o con los animales que se utilizan como fuente de alimento. De ahí salió su hipótesis sobre el totemismo que contrapone la vinculación ritual de las sociedades segmentadas con los objetos importantes para la vida social con la de las sociedades indiferenciadas como la Andamán.

Con esta hipótesis fue Radcliffe-Brown a Australia, donde podía encontrar algunas de las formas más interesantes de totemismo, con el propósito de pasar allí los ocho o diez años que pensó serían necesarios para verificar su hipótesis. Al cabo de dos años la guerra interrumpió su trabajo. Volvió a Inglaterra y más tarde se trasladó a Polinesia, donde encontró restos de lo que podía ser un sistema totémico incorporado en una sociedad politeísta, de modo que concluye:

«Si bien no puedo decir que haya conseguido verificar completamente la hipótesis, sí que he podido ponerla a prueba en un terreno bastante amplio. En cualquier caso, la presento aquí como un ejemplo, no de una hipótesis verificada, sino de una que por su naturaleza se puede verificar» (1975: 43).

Es decir, Radcliffe-Brown, a partir de su trabajo de campo (y si hemos de creerle en relación con su elección de las islas Andamán parcialmente antes), formula hipótesis, trata de ponerlas a prueba, admite que no ha llegado a verificarlas pero valora que puedan verificarse. Y aunque inconsecuente en su práctica teórica y etnográfica con sus propios principios, porque una y otra vez no llega a contrastar las hipótesis que propone, en todos sus escritos metodológicos siguió sosteniendo que tras el establecimiento de generalizaciones éstas debían ser verificadas a través de la comparación intercultural.

La defensa de un método científico inductivista no se dio sólo en la tradición británica. En 1953 Lévi-Strauss, siguiendo a Durkheim, hablaba de «método estructuralista», que consistía en «analizar en profundidad un pequeño número de casos y probar así que, a fin de cuentas, una experiencia bien hecha vale una demostración» y ha de colocarse «en un punto de vista lo bastante general para hacer válidas las explicaciones más allá del dominio limitado para el que se las concibió originalmente» (LÉVI-STRAUSS, 1977, p. 260).

Más recientemente, Meillassoux (1977a y 1977b) ha construido los modelos de sociedad cinegética y sociedad agrícola de subsistencia que incorpora a *Mujeres, graneros y capitales* basándose casi exclusivamente en la descripción de Turnbull de los pigmeos mbuti, en las consideraciones de Althabe sobre el cambio social entre los baka y en su propio estudio de los gurú, y Meillassoux no se ha sentido nada incómodo por generalizar a partir de tres casos etnográficos. (Ver A. GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, 1987, pp. 246-259). Geffray, 1990, con su estudio de la sociedad ginecoestática makhuwa, ha añadido un cuarto caso a la base etnográfica de esta corriente teórica.

Pienso que este breve recorrido permite concluir tres cosas. La primera es que *se hace una identificación apresurada entre inductivismo y funcionalismo.* La defensa de métodos inductivos es compatible con diversas orientaciones teóricas en Antropología y probablemente las relaciones entre orientaciones teóricas y orientaciones metodológicas deben pensarse en términos de compatibilidad e incompatibilidad. Así es posible reinterpretar la crítica de Radcliffe-Brown a la etnología -término que reservaba para la investigación sobre los orígenes- por su incompatibilidad con lo que para él era el método científico: la generación inductiva de hipótesis seguida de su validación en términos de verificación.

La segunda consideración es que *ni Tylor ni Radcliffe-Brown fueron inductivistas en sentido estricto,* al menos no Radcliffe-Brown en sus declaraciones de principio. Tylor era

consciente de las reservas que había que mantener frente a las razones que daba de las adhesiones entre rasgos culturales; Radcliffe-Brown, de que su teoría sobre el totemismo no estaba suficientemente verificada. Esto concuerda con la reconstrucción que hace Lakatos del circuito de análisis-síntesis de Descartes. Al margen de las propuestas normativas de método científico, la práctica científica moderna se habría caracterizado por el doble recurso a la inducción y la deducción. En esta línea Tylor dudaba de sus conjeturas; Radcliffe-Brown sabía que sus principios estructurales debían ser puestos a prueba, aunque no lo hiciera.

La tercera es que la *Antropología social habría alcanzado logros más claros si hubiera recurrido a la contrastación, tanto de generalizaciones inductivas como de conjeturas imaginativas.* No estaba muy justificado el entusiasmo de Meyer Fortes, cuando en 1951 hacía balance de los logros de la Antropología social otorgando un lugar prominente a la acumulación de datos obtenidos por observadores preparados, porque pensaba que iban a proporcionar más oportunidades que nunca para el estudioso «de sillón», para que se construyeran y se pusieran a prueba hipótesis con la ayuda de información más detallada y fiable (FORTES, 1975, p. 170). Parecía confiar en que las monografías acumuladas eran, de acuerdo con el ideal, holísticas. Todo el que haya intentado poner a prueba una hipótesis intercultural con fuentes preexistentes sabe, sin embargo, que en muchas ocasiones no encuentra los datos que busca. *Pienso que la Antropología de orientación inductivista es responsable en buena parte de los escasos logros teóricos de la Antropología, pero no por defender la inferencia inductiva para formular sus hipótesis, sino por no ser consciente de que no eran más que hipótesis, o por no encontrar el tiempo necesario para verificarlas o por pensar —en su versión más empirista— que primero había que acumular los datos, y que la formulación de las hipótesis y su contrastación podría hacerse más adelante.*

3.4 EL VETO ETNOGRÁFICO: «MI PUEBLO NO SE DESVINCULA»

La expresión es de la antropóloga americana Margaret Clark que subraya el uso del veto etnográfico a las generalizaciones, en este caso la propuesta por Cumming y Henry a principios de los sesenta, al plantear que cuando las personas van entrando en la última parte de su vida y se suponen cercanas a la muerte se van desvinculando progresivamente de su medio. Esta teoría, que se propuso para todo tiempo y lugar, ha sido tachada de metafísica por irrefutable y con los años la desvinculación ha pasado a ser considerada un fenómeno variable a explicar más que una teoría general (ver SAN ROMÁN, 1990); pero la teoría y la crítica a la ingenuidad de algunos de sus críticos apuntan a otro tipo de dificultades en el uso de la etnografía en la crítica de las propuestas teóricas.

Voy a apuntar sólo dos problemas que acechan a la contrastación. El primero tiene que ver con la formulación de las teorías antropológicas. Muchas de ellas se plantean como determinantes universales de condiciones que se postulan como universales e incitan a fáciles refutaciones desde cualquier sociedad donde no se den estas condiciones o aquellos determinantes. Hay muchos ejemplos de este tipo de formulaciones en los enfoques contrapuestos de los setenta respecto al estatus femenino, que argumentaban en unas ocasiones que las mujeres éramos (consideradas) inferiores en todas las sociedades y en otras que todas las sociedades eran originalmemte igualitarias y que la extensión del dominio masculino se debió a la colonización y a la expansión del cristianismo (por ejemplo, ORTNER, 1974 y LEACOCK, 1981).

A estos errores de delimitación del dominio de las teorías antropológicas se une el extremo falsacionismo de muchos antropólogos no inductivistas, que critican el uso en Antropología de métodos de investigación que suponen propios de las ciencias naturales arguyendo que, dada la extrema maleabilidad de la naturaleza humana, siempre es posible

encontrar varios casos en contra de cualquier generalización teórica, *aunque con uno sería suficiente.* Es decir, puesto que mi pueblo no se desvincula, cualquier esperanza explicativa es vana.

Contra el inductivismo de antes y de ahora, y contra formas muy elementales de falsacionismo, conviene introducir en la reflexión epistemológica sobre el estudio de los fenómenos socioculturales ideas hoy generalmente admitidas por los filósofos y los historiadores de la ciencia:

a) En primer lugar, que una teoría, cuando se propone, resulta aceptable si explica un dominio problemático. Y en este sentido «nace verificada», «se apoya en un conjunto de aplicaciones paradigmáticas», tiene un «núcleo duro» o como queramos llamarlo. Su ulterior puesta a prueba depende tanto de su adecuación como de su fecundidad, de su capacidad de ajustarse a la clase de culturas a las que se supone que se aplica y de extenderse a nuevos ámbitos. Pero para que esta contrastación sea posible, hay que especificar el ámbito de aplicación de las teorías que se formulan.

b) En segundo lugar, que no se avanza rechazando teorías, sino modificándolas, reformulándolas, y que esta modificación es el lugar de la construcción de los conceptos teóricos. Pensemos en las formas de residencia. Conceptos como «matrilocalidad» y «patrilocalidad» fueron utilizados por Tylor en el interior de una teoría evolucionista que establecía la transformación de un tipo en otro por la presencia fuerte o residual de otros rasgos como la evitación entre el esposo y la familia de la esposa y la tecknonimia. Más tarde, se vincularon estas formas de residencia al predominio del trabajo femenino y masculino. En 1975 Meillassoux propuso substituirlos por «ginecoestatismo» y «ginecomovilidad» cuando pensó que las cuestiones pertinentes para explicar la residencia tenían que ver, en las sociedades de autosubsistencia, con la coerción ejercida por unos ancianos que basaban su poder en el control de las semillas y del destino de las mujeres. Pero si prestamos atención a las tesis de Divale, 1974, que explica la matrilocalidad por la solidaridad de que instaura entre los hombres de un conjunto de comunidades, sería más adecuado hablar de virilocalidad. Divale piensa que esta movilidad de los hombres resulta particularmente funcional en situaciones de emigración y de enfrentamiento con los anteriores propietarios de un territorio ahora ocupado. Enfoque que, entre otras cosas, permite dotar de contenidos concretos y de límites, como también lo hacen las formas de endogamia del parentesco «árabe» a la teoría de la exogamia de Lévi-Strauss, tan parecida formalmente a la teoría de la universal desvinculación de los ancianos o a la teoría de la inferioridad universal de las mujeres.

3.5 ETNOGRAFÍA Y CONTRASTACIÓN DE TEORÍAS

Cuando Radcliffe-Brown hablaba de la utilización del método experimental en ciencias sociales, recordaba que etimológicamente *experieri* significó «poner a prueba», y su idea era que se pusieran a prueba las hipótesis sobre la organización social observando un número de sociedades diferentes. Pero sin duda en su uso actual rnás común «experimentación» significa provocar voluntariamente un hecho en circunstancias determinadas de antemano y, si nos atenemos a ese uso, hemos de pensar en dos formas de contrastación, una experimental y otra no experimental.

En su forma más general, una hipótesis *H* dará lugar a implicaciones contrastadoras prediciendo que si se dan condiciones de tipo *C* se producirá un acontecimiento de tipo *E.* En situaciones con las que el control experimental es posible, se crean las condiciones *C* y se comprueba si el acontecimiento *E* se produce o no se produce, pero cuando el control experimental es imposible, es decir, cuando las condiciones contrastadoras no pueden ser provocadas o variadas a voluntad por medios tecnológicos disponibles, «entonces habrá que

contrastar las hipótesis de un modo no experimental, buscando o esperando que se produzcan casos en que estas condiciones específicas se den espontáneamente, y comprobando luego si *E* se produce» (HEMPEL, 1979, p. 40)

Que la cita corresponda a la *Filosofía de la Ciencia Natural,* de Hempel, nos indica que las situaciones en las que no pueden provocarse a voluntad las condiciones contrastadoras en modo alguno son específicas de las ciencias sociales, pero sí es cierto que la experimentación rara vez es posible en ciencias sociales, *aunque la Antropología aplicada nos permite pensar en ciertas formas de control experimental de hipótesis, ya que al modificar factores de cambio que previamente se han establecido como tales o al modificar condiciones que, también previamente, se asume que son necesarias para mantener invariables ciertas caracterísicas culturales, pone a prueba la validez de los supuestos teóricos de partida.*

Pero sin duda, el procedimiento que puede utilizarse con más frecuencia en ciencias sociales para poner a prueba las teorías es la investigación controlada no experimental. *Como se ha dicho tantas veces, el laboratorio en Antropología es el trabajo de campo, aunque no sea éste el único laboratorio.* Volvamos, pues, los ojos al trabajo etnográfico, fuente de muchas de las hipótesis y al mismo tiempo lugar por excelencia para la contrastación de las teorías antropológicas.

¿Cómo poner a prueba teorías intraculturales o de alcance intercultural? No creo que existan más de dos posibilidades. *O podemos encontrar los datos pertinentes en informes previos, o se deben diseñar trabajos de campo específicamente encaminados a este fin.* En uno y otro caso la contrastación servirá para apoyar las hipótesis o para mostrar su inadecuación, obligando a modificarlas, tal vez a desecharlas, y eventualmente para modificar su dominio. Sucede lo mismo cuando lo que se trata de ver es si una teoría formulada para un aspecto de la cultura es capaz de dar cuenta de otro, por ejemplo, si la alianza puede explicar no sólo el reparto de mujeres, sino también la distribución de bienes o si una teoría que se ha propuesto para minorías étnicas puede aplicarse a otras situaciones de marginación social. Este tipo de desarrollo de una teoría a través de sucesivas aplicaciones o especializaciones obliga a desarrollar los útiles teóricos y a diversificar los ámbitos de contrastación.

Sabemos bien que pocas veces se han realizado de este modo los trabajos de campo etnográficos. Las razones son varias, y ya hemos hablado de alguna de ellas. Por una parte, la Antropología se ocupó durante mucho tiempo de la cultura de sociedades sometidas a procesos rápidos de cambio social generados por el contacto con la cultura occidental. Se dio prioridad a la descripción del mayor número posible de sociedades con culturas distintas a la nuestra. El ideal de descripción holista hizo confiar en una recogida exhaustiva de datos que permitiese la ulterior verificación de hipótesis teóricas.

Hay otra razón menos coyuntural, más permanente. La Antropología estudia muchas veces culturas que nos son desconocidas, o aspectos de nuestra cultura de los que tenemos previamente una visión folk. Con frecuencia las hipótesis sólo llegan a formularse durante un trabajo de campo exploratorio, o después de él, y en esta fase prospectiva la recogida de datos se hace más que con un diseño específico, de acuerdo con el *background* teórico previo. En este caso, las conclusiones del trabajo no son sino hipótesis que, si bien en ocasiones se pueden poner a prueba con los datos recogidos previamente, con más frecuencia exigen la realización de trabajos de campo especialmente diseñados para su contrastación. Pero en este tipo de situaciones de campo se entiende bien el rechazo de diseños muy cerrados que puedan dificultar los descubrimientos. Al igual que la Antropología teórica no agota las formas de hacer Antropología, el trabajo de campo para poner a prueba hipótesis teóricas no agota los objetivos del trabajo de campo.

Cuando la puesta a prueba exige diseñar y realizar nuevas investigaciones sobre el terreno, el proceso puede ser laborioso y lento. Si un trabajo de campo prospectivo puede ser realizado por un investigador, o una investigadora, diseños contrastadores suelen exigir un equipo más diversificado y el recurso a técnicas cuantitativas. El problema se complica

y encarece cuando el diseño es de alcance intercultural, aunque existen trabajos pioneros como el estudio de niños de seis culturas dirigido por los Whiting (B.B. WHITING, ed., 1963. B.B. WHITING & J.W.M. WHITING, 1975). La cuestión es aquí de representatividad de las unidades analizadas y debe confiarse en otros trabajos que recojan e incorporen las hipótesis.

Si la contrastación se realiza con datos disponibles previamente la tarea es más fácil y mayor el número de sociedades con las que se puede trabajar. Los problemas que se suscitan son otros y el más serio es la dificultad para encontrar los datos pertinentes en las monografías realizadas con anterioridad que responderían, en muchos aspectos, a intereses teóricos distintos.

En este punto yo quisiera recordar las observaciones biográficas que hice al principio, y no por narcisismo. He tenido interés circunstancial en el aprovechamiento de materiales etnográficos previos y creo que estos materiales pueden tener una cierta utilidad en un desarrollo teórico (para desechar ciertas hipótesis, pulir otras, eventualmente corroborarlas), pero *no pretendo en modo alguno sostener que el recurso a los materiales etnográficos archivados sea la única manera de poner a prueba hipótesis interculturales.* Hay otras, y este recurso será muchas veces insuficiente.

3.6 CONCLUSIONES. MOVIMIENTOS DE REVITALIZACIÓN DE LA ETNOGRAFÍA Y TEORÍA SOCIOCULTURAL

Aunque la Antropología haya tenido siempre una dimensión interpretativa y toda etnografía -incluso la de Morgan- sea una hermenéutica, no tendríamos que perder ninguna de las enseñanzas de los esfuerzos críticos entre los que subrayaría:

a) las advertencias de Boas sobre la necesidad de asegurarnos -antes de comparar- de la homogeneidad de las unidades que comparamos sin separar las instituciones sociales de sus significados culturales,

b) el esfuerzo iniciado por Pike para dilucidar las diferencias entre las perspectivas que denominó *emic* y *etic,* y

c) la luz que arroja el énfasis de los años setenta y ochenta en la hermenéutica sobre el carácter interpretativo de muchos de los términos que integran el vocabulario técnico de los antropólogos.

La *oposición emic/etic* al modo de Harris carece de sentido, porque supondría explicar una cultura que no conocemos. Usando *etic* como lo usa, parece que las explicaciones se aplican a una realidad conocida a través de un lenguaje de observación fisicalista. En la tradición Pike/Goodenough, qué es un enfoque *emic* parece claro: es el único posible en etnografía, «redescubierto» por la filosofía de las ciencias sociales y la sociología interpretativa, y sobre el que se agudiza periódicamente la crítica. Qué es el lenguaje *etic* es más problemático, porque substituyendo las propiedades del aparato fonador humano por los universales de la cultura, parece que se apunte de nuevo a un lenguaje neutral.

Mi impresión, y aun más, mi hipótesis actual de trabajo, es que cada teoría se aplica a una suerte de «base empírica» integrada por fenómenos socioculturales previamente interpretados y descritos en un lenguaje pre-teórico que se construye con acopios distintos, procedentes unos de los conocimientos folk de los antropólogos, otros de los esfuerzos interpretativos, otros de los desarrollos teóricos previos, y que sobre estos fenómenos así definidos se construye una estructura teórica.

En cuanto al vocabulario que la etnografía aporta a la Antropología, la discusión que hace Sperber me parece particularmente interesante. Señala Sperber que las interpretaciones pueden introducir una utilización peculiar de los términos y que las interpretaciones sistemáticas -como la etnografía- llegan incluso a desarrollar una terminología interpretativa ad

hoc. Estos términos interpretativos se introducen estipulando que van a traducir un término nativo y, o bien se eligen porque tienen implicaciones pragmáticas comparables, o se deja de lado su significado estándar y se les atribuye un significado determinado. Otras veces son los propios términos nativos los que pasan a integrar ese vocabulario técnico, con ejemplos como *mana* y *gurú.*

Sperber recuerda las críticas que Leach y Needham, entre otros, han hecho a este vocabulario técnico y piensa que son acertadas pero excesivamente puntillosas, porque se trata de términos que se han ido introduciendo no para responder a intereses teóricos sino a necesidades interpretativas, y que traducen nociones nativas que son muchas veces politéticas. Así defiende el uso de términos como «sacrificio», «adivinación», «matrimonio», «tribu», etc., en la traducción y en la libre interpretación de los datos etnográficos.

Otra cuestión es que se los utilice en la teoría, y que se formulen teorías que no son más que generalizaciones de interpretaciones etnográficas... o de interpretaciones nativas. Y lo que es más grave, que los términos interpretativos trasladen a la Antropología cuestiones mal planteadas como: ¿qué es el totemismo?, o ¿cuál es la función de la brujería?, o ¿cuáles son las diferencias entre religión y magia? Porque estos términos interpretativos son conceptos inadecuados para la construcción teórica que no tienen por qué corresponder a clases de fenómenos homogéneos y distintos.

Frente a una etnografía que haría posible la construcción teórica, se puede defender una etnografía que se acabe en sí misma, en la experiencia de alteralidad y especificidad. La ha habido siempre. *Pero también parece posible analizar las condiciones de un trabajo de campo que trate de ser directamente útil para la puesta a prueba de teorías antropológicas, y la posibilidad de utilización de materiales etnográficos, recopilados previamente, para la puesta a prueba de estas teorías.*

Para estos objetivos teóricos, parece que las cuestiones más urgentes serían:

a) discutir las condiciones de la interpretación etnográfica de los comportamientos, de las normas y de las representaciones indígenas,
b) analizar el papel de los términos y de las representaciones folk y de los términos y las generalizaciones interpretativas en la génesis y en la puesta a prueba de las elaboraciones teóricas, y
c) formular preguntas y proponer hipótesis explicativas sobre los más diversos fenómenos socioculturales, y utilizar las situaciones de aplicación de la Antropología, el trabajo de campo y la comparación intercultural para someter a crítica nuestras elaboraciones teóricas.

Como he escrito en otras ocasiones, pienso que la tesis metodológica del relativismo, en lo que tiene de crítica a las representaciones etnocéntricas, constituye la mayor aportación de la Antropología a la sociedad contemporánea. Pero también me interesa y atrae de la Antropología otra aportación más limitada, más problemática, más tentativa: su capacidad para colaborar en un cambio social y cultural que el relativismo nos impulsa a imaginar, porque nos muestra que muchas de las construcciones vienen de la cultura humana, no de la naturaleza. Frente al peso de aquellos modos de interpretación que la tradición social nos está sugiriendo constantemente desde el momento mismo de nuestro nacimiento, para Sapir «tácitamente aceptados y esencialmente arbitrarios» (yo no me atrevería a decir tanto), la experiencia etnográfica y el análisis antropológico nos ayudan a liberarnos de lo que en términos de otra tradición teórica serían fenómenos de falsa conciencia y de alienación. Es en este punto donde las tesis interpretativas más extremas y la epistemología más relativista nos limitan las posibilidades de analizar las culturas y promover y/o controlar reflexivamente las transformaciones. Porque muchas de las proposiciones teóricas de la Antropología sólo pueden ponerse a prueba con algún recurso a la comparación intercultural. Si aceptamos que la racionalidad está culturalmente pautada, no tendría mucho sentido basar nuestro comportamiento en el oráculo del *benge* azande. Y pienso, desde los desarrollos que guiaron en

nuestra cultura el alejamiento del error -en ocasiones el error de buscar las certezas- y el alejamiento de la irracionalidad, que sólo podemos modificar racionalmente una cultura si somos capaces de formular teorías que puedan aplicársele, y que puedan someterse a contrastación y la resistan.

BIBLIOGRAFÍA

BOAS, F. (1896). The limitations of the comparative method of Anthropology. *Science,* N.S. 4, pp. 901-908; reproducido en F. Boas (1940), *Race, Language and Culture,* New York: The Free Press, pp. 270-288.

COMAS D'ARGEMIR, D. & PUJADAS, J.J. (1985). *Aladradas y güellas. Trabajo, sociedad y cultura en el Pirineo aragonés.* Barcelona: Anthropos.

DIVALE, W.T. (1974). Migration, External Warfare and Matrilocal Residence. *Behavior Social Research,* 9: 75-133.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1975 [1937]). *Oráculos, magia y brujería entre los azande.* Barcelona: Anagrama.

FORTES, M. (1975 [1951]). La estructura de los grupos de filiación unilineal. L. Dumont, *Introducción a dos teorías de la Antropología Social.* Barcelona: Anagrama, pp. 170-198.

GEERTZ, C. (1984). Distinguised lecture: Anti Anti Relativism. *American Anthropologist,* 86, pp. 263-278

GEFFRAY, C. (1990). *Nipére ni mire. Critique de la parenté: le cas Makhuwa.* París, Editions du Seuil.

GIDDENS, A. (1987 [1967]). *Las nuevas reglas del método sociológico.* Buenos Aires: Amorrortu.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1987). *La construcción teórica en Antropología.* Barcelona: Anthropos.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1990). *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología.* Barcelona: Publicaciones de la Universitat Autónoma de Barcelona.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1991). Del estatuto científico de la Antropología, en J. Contreras & J. Prat, eds. *Antropología de los pueblos de España.* Madrid, Taurus: 177-179.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1993). Método antropológico, en A. Aguirre, coord. *Diccionario Temático de Antropología.* 2.ª edición, Barcelona, Boixareu Universitaria: 424-430.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1994). *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones.* Madrid, Eudema, 1994.

GOODENOUGH, W.H. (1970). *Description and Comparison in Cultural Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

GOODY, J. (1986). *La evolución de la familia y del parentesco en Europa.* Barcelona: Herder.

HEMPEL, C.G. (1979). *Filosofía de la Ciencia Natural.* Madrid: Alianza.

KUPER, A. (1988). *The invention of primitive society. Transformations of an illusion.* Londres: Routledge.

LAFITAU, P. (1974 [1724]). *Customs of the American lndians comparated with the customs of primitive times. 2* vols., Toronto: The Champlain Society.

LEACOCK, E.B. (1981). *Myths of Male Dominance.* New York, Monthly Review Press.

LÉVI-STRAUSS, C. (1977). La noción de estructura en Antropología. *Antropología Estructural.* Buenos Aires: Eudeba.

MEILLASSOUX, C. (1977a). *Mujeres, graneros y capitales.* Madrid: Siglo XXI.

MEILLASSOUX, C. (1977b). Essai d'interpretation du phénoméne économique dans les sociétés traditionelles d'autosubsistence. *Terrains et Théories.* París: Maspero, pp. 21-62.

MOORE, F.W. ed. (1961). *Readings in Cross-Cultural Methodology.* New Haven, HRAF Press.

MORGAN, L.H. (1954 [1851]). *League of the Ho-Do-Wo-Sau-Nee or Iroquois.* (Nueva edición con añadidos editada y anotada por Herbert M. Lloyd. New York: Dood Mead and Co., 1901. Reimpreso en 1954 por HRAF Press).

ORTNER, S.B. (1974). Is Female to Male as Nature to Culture?, en M.Z. Rosaldoy L. Lamphere, eds. *Woman, Culture and Society.* Stanford University Press: 67-88.

PIKE, K.L. (1971 [1954 y ss.]). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior.* París, The Hague: Mouton and Co.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1972 [1924]). El hermano de la madre en África del Sur. *Estructura y función en la sociedad primitiva.* Barcelona: Península, pp. 25-41.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1975 [1923]). El método de la etnología y de la antropología social. *El Método de la Antropología Social.* Barcelona: Anagrama, pp. 25-59.

SAN ROMÁN, T. *Vejez y Cultura. Hacia los límites del sistema.* Barcelona, Caixa de Pensions, 1990.

SPERBER, D. (1975). Interpretative ethnography and theoretical anthropology. *On Anthropological Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-34.

TYLOR, E.R. (1889). On a Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to Law of Marriage and Descent. *Journal of the Royal Anthropological Institute.* 18, pp. 245-256 y 261-269. (Reproducido en Moore, ed. [1961], pp. 1-28.)

WHITING, B.B., ed. (1963). *Six Cultures: Studies of Child Rearing.* New York: John Wiley and Sons.

WHITING, B.B. & WHITING, J.W. (1975). *Children of Six Cultures. A Psycho-Cultural Analysis.* Cambridge (USA): Harvard University Press.

YANAGISAKO, S.J. (1984). Explicating Residence: A Cultural Analysis of Changing Household among Japanese-Americans. R. Netting, R.R. Wilk y E.J. Arnould, eds. *Household. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group.* Berkeley: University of California Press, pp. 330-350.

4. El arte en la ciencia etnográfica

María Jesús Buxó Rey

> El significado... «un aroma particular percibido por la consciencia cuando prueba una combinación de elementos de los cuales cada uno por sí mismo no produce un sabor comparable... el etnólogo intenta recuperar el significado, reconstituir el significado, por medios mecánicos, lo construye, lo desenvuelve y después de todo él es un hombre y lo saborea.»
>
> Claude Lévi-Strauss.

Recuerdo siendo estudiante que Claudio Esteva solía preocuparnos en clase con la duda metódica sobre si el quehacer antropológico era arte o ciencia. Sin duda este contraste ha sido un referente constante para discutir y acotar la naturaleza técnica y teórica de la etnografía. Así, ya en 1938, en su artículo «Science is 'Sciencing'», Leslie White distinguía entre ciencia y arte como dos formas de tratar con la experiencia argumentando que si bien ambas trabajan en la misma dirección de hacer inteligible la experiencia, se aproximan de manera diferente: la ciencia trata con particulares en término de universales y el arte trata con universales en término de particulares.

Ciertamente, esta distinción pertenece todavía a la época de las categorías bien establecidas y al contraste entre de dos mundos: el natural de las cosas y el de la mente a partir de los cuales se establecían prioridades epistémicas. Actualmente, la complejidad de los sistemas de conocimiento tiende a dejar atrás las definiciones y prioridades canónicas, esto es, la rigidez de ciertas concepciones clásicas de ciencia y el sentido realista de cultura, para abrirse a vinculaciones entre investigador y objeto de estudio así como relaciones interdisciplinares más sensibles, flexibles y productivas adscritas a los procesos de investigación específicos. En general, pues, nos encontramos ante una apreciación estética del discurso científico que podríamos redondear con una reflexión de Quine en *From a Logical Point of View* (1963) cuando nos dice que:

> «Desde un punto de vista lógico, no son simplemente refutables los sistemas teóricos sino el mundo entero. Por lo tanto no hay nada en lo que podamos descansar en relación a nuestros conjuntos de creencias para evaluar diferentes hipótesis o soluciones a un problema, ya que cualesquiera que esas sean, pueden ser modificadas desde otros puntos de vista. De forma que cualquiera que sea la solución que adoptemos es una convención cuyo único valor es que nos aporta un sistema más o menos manejable de creencias útiles. Puesto que la elección teórica es un asunto de convención, es racional elegir sobre la base de la elegancia, la simplicidad y otras consideraciones de carácter estético.»

En este sentido, entiendo que el concepto nuclear que abre estas posibilidades de contraste e interacción científica no es el de arte, sino el de estética. Y en este punto conviene aclarar qué quiero decir por estética ya que, siendo un concepto sujeto a mil y una reflexiones y debates sobre la belleza en diferentes tradiciones filosóficas y teológicas, puede prestarse a confusión y usarse con diferentes matices de significado.

Por estética no hago referencia al arte o a lo artístico, sino que comparto con Dilthey y Dewey que lo estético tiene su génesis en la sensibilidad humana y no procede de un dominio ideal, esto es, un reino platónico de arquetipos superiores a las actividades humanas vulgares. Es una actividad experiencial cognitiva y emotiva que hace uso de imágenes, ideas y símbolos para establecer asociaciones sensoriales y afectivas en busca de significados y armonías. La impresión sentimental o emocional que produce, aun pudiendo quedar en simple deleite sensual, una vez ha pasado por los sentidos se convierte en intelección, implicando vicaria y virtualmente a los actores (nativo y antropólogo) con la naturaleza y lo sobrenatural así como los acontecimientos y las personas.

Esto nos indica que la estética trata con dimensiones implícitas de la experiencia muy veladas o escondidas. No quiere decir que se trate necesariamente de facetas reprimidas u oscurecidas, lo que ocurre es que, aunque la experiencia estética resulte en satisfacción sensorial o intelectiva, es relevante al hilo del pensamiento kantiano, que el interés por lo propio queda sumergido en la cosa misma, en la apreciación y la potenciación de los detalles de la belleza o sublimidad olvidándose o relegando la finalidad con la que se inició. De ahí que como experiencia se note poco y a la vez sea tan elusiva. La experiencia estética corresponde a unas estrategias de representación que no indican cómo son las cosas, sino cómo pueden ser desde diferentes perspectivas guiadas por la naturaleza de la imaginación que se define en esas situaciones y no implican una visión general de la vida, ni de la identidad o cualesquiera de las cuestiones en las que se implique.

En general, la estética se ha considerado en referencia al arte y la semiótica del poder en su implicación por el control de los símbolos políticos y de clase, así como en la elaboración retórica de todos los discursos científicos, histriográficos y literarios. Pero rara vez se considera en tanto que una forma de pensar la realidad cotidiana y la resolución de problemas, es decir, como una actitud creativa ante la vida y una acción creativa que salvaguarda los interés personales y del colectivo.

En el quehacer etnográfico, más allá de la distinción ya clásica de empatia y simpatía, emic y etic, la sensibilidad estética ayuda a liberar al antropólogo de la pre-ocupación por las descripciones realistas, una cierta concepción clónica del nativo y el sentido canónico de la cultura, la apreciación de que no hay una solución ni explicación únicas para un planteamiento o problema, sino que depende de los conceptos y juicios específicos que se comunican o intersubjetivizan en el diálogo de una experiencia etnográfica concreta, esto es, coloca la sensibilidad antropológica en otro plano de realidad. Así, la subestima anterior por las experiencias sensoriales, las peculiaridades de la memoria, las fantasías y los ensueños de nativos y antropólogos se revalorizan en el proyecto de construcción de realidades antropológicas.

Y esto es justamente lo que puede contribuir a potenciar la sensibilidad en la dirección de darle una categoría o un valor epistémico en el que se reconozca su implicación básica en las estructuras perceptuales y conceptuales del mundo experiencial de la observación y la interacción, y con ello presumiblemente desvelar matices y formulaciones relativos a la experiencia del antropólogo y el nativo ayudando a conocer mejor lo que sentimos y a sentir lo que conocemos.

4.1 SENSIBILIDAD ESTÉTICA EN EL TRABAJO DE CAMPO

Es notorio que la Antropología Cultural nace sobre las bases científicas del naturalismo

y la empiria y no obstante se establece en el territorio académico de las humanidades. En este ámbito ha sido una constante el interés y combate intelectual por superar el concepto ambiguo de Letras y abrirse a la sistematización científica mediante la adopción y la aplicación de aquellas técnicas y métodos analíticos que mejor formalizasen la búsqueda de los datos y las andaderas para moverse entre ellos y así lograr construir modelos que permitiesen orientar explicaciones o interpretaciones.

Ese afán por hacer de la Antropología una ciencia formal queda consignado en énfasis y apropiaciones metodológicas que son una constante en la historia de la Antropología. Así queda ilustrado en el título del libro donde Malinowski perfila su enfoque funcionalista: *Una teoría científica de la cultura* (1948) y en el riguroso programa estructuralista de Lévi-Strauss sometido a la disciplina con mayor capacidad de formalización, la lingüística y la sistematicidad de la cibernética. Y no podían ser menos en reiterar su carácter científico los enfoques materialistas desde el procesualismo sistémico de la ecología cultural hasta el materialismo dialéctico. Tanto es así, que a modo de anécdota recordaré el comentario de un ingeniero ex-alumno de antropología de finales de los años 70 quien siempre comentaba que lo que más le sorprendía de las facultades de humanidades en contraste con las de ciencias era la preocupación permanente de las primeras por afirmar el carácter científico de sus métodos mientras en las otras eso era una obviedad.

En esos años, la Antropología se llena de otros aires abiertos a una concepción más amplia del concepto positivista de la ciencia. Recordemos que mientras se creyó acertar con la racionalidad científica del positivismo, no se cuestionó la ideología subyacente. Pero, al invertir la conexión supuesta entre objeto y representación en cuanto que más que reflejar, las representaciones creaban el universo, el énfasis hacia la realidad como una verdad objetiva se modifica substituyéndose por el interés en los procesos simbólicos a través de los cuales se percibe y se comprende. Por lo tanto crecen las cuestiones sobre la Antropología en su calidad de discurso y de institución cultural.

Por una parte, esto contribuye a superar las viejas concepciones de ciencias maduras e inmaduras, las confusiones en la relación entre ciencia y verdad, y el carácter causal de las explicaciones racionales. Frente a lo normativo y canónico, se perfilaron las ideas de paradigma, programa de investigación y la concepción de que, como una actividad social, la racionalidad científica cambia con el tiempo influida por normas y estructuras culturales, de forma que la ciencia constituye formas progresivas de conocimiento.

Y, por otra, se rompe la vieja dicotomía ciencia y letras o arte para abrirse a una mayor *sensibilidad etnográfica* que incorpora la discusión sobre la representación y el valor de la subjetividad. Se entiende que la etnografía no es simplemente una empiria que descubre y explica el conocimiento cultural de una comunidad, sino una retórica que plantea problemas de autenticidad nativa y de autoría antropológica, lo cual obliga a repensar a los nativos y a los antropólogos.

En este sentido, se abre un proyecto en el que la experiencia estética juega un papel relevante en la compresión del proceso creativo en Antropología, especialmente en la vinculación entre la intersubjetividad, la reflexividad y el dialogismo.

En un artículo titulado «Toward a Reflexive and Critical Anthropology» (1974), Bob Scholte planteaba que el análisis autocrítico de los paradigmas científicos y sociales revelaba invariablemente la presencia inescapable de un contexto ideológico u otro. Así, puesto que la actividad antropológica estaba culturalmente mediatizada, debía a su vez sujetarse a descripción etnográfica y análisis etnológico. En este proyecto autorreflexivo, Scholte añadía que la tradición etnológica formaba parte operativa de las presuposiciones del antropólogo al igual que las presuposiciones del nativo, formando ambas una mediación intercultural y una experiencia interpersonal muy complejas:

> «En otras palabras, la etnografía implica las sensibilidades personales del

> trabajador de campo, la naturaleza específica de sus métodos descriptivos y la capacidad artística del nativo en disfrazarse y la credibilidad de su información.»

Con lo cual cabía concluir que cualesquiera que fuesen los datos etnográficos resultantes nunca son particulares estáticos que pueden ser reducibles a leyes y principios etnológicos, sino el resultado de procesos dinámicos, una identificación simpatética y una producción *creativa.*

En esta misma dirección se cuestiona el concepto nuclear de la Antropología, la cultura. Wagner en su artículo «Culture as Creativity» (1977) hizo una aguda crítica de la imaginación antropológica en relación a la metafonzación de los grupos tribales entendidos como cultura. Llena de lógicas explicativas, niveles y sistemas heurísticos, la cultura aparece como la misma metáfora del orden:

> «La lógica de la cultura en nuestras sociedades se considera algo consciente de forma que todo tiene que tener un propósito, y esto crea un efecto surrealista cuando nos enfrentamos a esas gentes de tal manera que nos forzamos a pensar que las razones y propósitos aducidos teóricamente son subliminales, subconscientes o propiedades universales implicitas.»

En este sentido, Wagner trata de sensibilizarnos no sólo sobre el concepto de cultura, sino también de sociedad, progreso, decadencia, industrialización los cuales, abstraídos de su historicidad y relaciones concretas, por lo tanto como abstracciones, actúan a nivel de presuposición y como esquemas explicativos en nuestra epistemología antropológica, a veces teleológicamente y otras más allá de nuestra consciencia. Por ello:

> «En general, el antropólogo asume que el nativo hace lo que *él* hace, es decir cultura. Y así, como una forma de entender a su sujeto, el etnógrafo se obliga a inventar una cultura para él, como una cosa plausible, Pero dado que la plausibilidad es una función del punto de vista del investigador, la "cultura" que él imagina para el nativo está obligada a mantener una relación distinta a la que él clama para sí mismo. Cuando un antropólogo estudia otra cultura, la inventa al generalizar sus impresiones, experiencia y otras evidencias como si fueran producidas por alguna cosa externa... La invención hipotética de una cultura por un antropólogo constituye un acto de extensión, es una derivación nueva y única del sentido abstracto de cultura en su sentido más estrecho... No debe sorprendernos si los modelos parecen raros y desajustados, porque nacen de la paradoja creada por imaginar una cultura para gente que no se la imaginan para ellos mismos. Esos constructos son puentes tentativos para construir significados, son parte de nuestra comprensión, no su objeto, y los tratamos como reales con el peligro de convertir la antropología en un museo de cera de curiosidades, fósiles reconstruidos, y grandes momentos de historias imaginarias...
>
> La antropología no quedará bien establecida en su calidad mediadora hasta que nuestra invención de otras culturas pueda reproducir por lo menos en principio, la forma en que esas culturas se inventan a sí mismas.»

Incorporar al antropólogo y criticar la retórica antropológica quiere decir buscar soluciones más confiables de tratar con la experiencia etnográfica. Esto implica ir más allá de las distinciones clásicas de emic y etic y plantearse la cuestión de la intersubjetividad. Desde la filosofía y la semiótica se orientaron diversas fórmulas de interés: conseguir el cruce o la conversación de los discursos sobre la base de la fusión de horizontes y la transvaloración. Una fórmula, ahora bien aceptada, es la de Gadamer en *Verdad y Método* (1978), quien afirmaba que el producto cultural de la otredad o el extranjero se descubría a través de la fusión de horizontes en forma de una conversación donde los discursos se desarrollan dialécticamente guiados por su lógica y no por la imposición de sus interlocutores. Y en contra del monologismo, Bakhtin (1981) en *The Dialogical Imagination* proponía la dialógica

como el modelo más apropiado de conversación con la alteridad cuyo fin no era la unanimidad o la verdad, sino hacer crecer la consciencia. A lo cual, siguiendo a Bakhtin, Todorov en «El cruzamiento entre culturas» (1983), añadió el concepto de transvaloración en el sentido de aprender a verse una vez se ha puesto la mirada en el otro. O dicho de otra manera, volver sobre sí la mirada previamente informada por el contacto con el Otro.

En este proyecto de contribuir a matizar e inventar las experiencias culturales sin pretensiones de verdad pero sí con la sensibilidad de la reflexividad y la transvaloración, cabe destacar la obra pionera de Barbara Myerhoff -Peyote Hunt (1974), *Number Our Days* (1979)-. Rompiendo normas científicas convencionales, esta antropóloga se introduce en la vida de sus sujetos y a éstos en su trabajo, produciendo ese efecto de voces múltiples y contradictorias con las que se pone en evidencia cómo la gente crea significados e identidades en sus vidas, por ejemplo, mediante la improvisación de historias, o el relato de un diario personal.

Narrar es un rasgo constitutivo de la vida social que no se impone sobre la misma, sino que la vida social se hace narrándose. De ahí que sea importante entender que los informantes ajustan sus narraciones a su sensibilidad y sentido de la identidad y las relaciones sociales, y, por ello, modelan la realidad encajándola en esas historias.

El máximo acierto consiste en que este proceso de diálogo, reflexividad y transvaloración no se mueve sólo entre datos e interpretaciones, sino que aporta criterios para maximizar las posibilidades de acuerdo intersubjetivo y, puesto que ya no se busca una garantía de verdad, se constituyen las bases estéticas para establecer criterios de relevancia y de gusto personales. Y así concluye en *Life History among the elderly: Performance, Visibility, and Remembering* (1982):

> «Y así podemos llegar a la completitud de nuestra capacidad humana, y quizás el deseo humano de observarnos y disfrutar sabiendo que sabemos.»

A partir de aquí la pregunta obvia es cómo captar esa narratividad constitutiva de identidades superando nuestras fijaciones teóricas sobre las razones que mueven las ideologías, finalidades, intereses y conflictos de los actores. Es decir, aún sabiendo que el repertorio de narrativas predominantes gira al entorno de la distribución y de los mecanismos del poder, cómo podemos abrirnos mejor a la consideración de otras razones sensibles y esporádicas en la elección de narrativas que las gentes usan para caracterizarse y guiar múltiples experiencias en multitud de redes e historias particulares.

A partir de este ambiente intelectual enfrentado a la rigidez de ciertas concepciones clásicas de ciencia: las descripciones realistas, el sentido canónico de la cultura y la exclusión de contradicciones y paradojas, los 80 postmodernos abrieron las compuertas para la convivencia de los contrarios, la unión de éticas y estéticas, y en definitiva, la reflexividad dialógica que quería integrar la autoría de nativos y antropólogos en sus diferentes modos de pensar, imaginar y tener sensaciones. Tyler, en su artículo «Etnografía postmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento» (1991), define la etnografía postmoderna, entre otros muchos matices, como una vuelta a la idea de la integración estética como terapia conceptual en busca de la armonía entre las partes.

Ahora bien, a pesar de esa sensibilidad asociada a la experiencia etnográfica y la responsabilidad social que afecta profundamente el quehacer antropológico estética y éticamente, no obstante se mantiene la tendencia a esencializar y a problematizar la realidad de nuestros objetos de estudio, dejando repetidamente de lado la fuerza de su creatividad cultural. Así, por ejemplo, llevamos mucho tiempo estando de acuerdo en que los cambios y la innovación en las culturas tradicionales no es una tragedia, y que el impulso de los mismos no proviene exclusivamente de fuerzas y turbulencias históricas, líderes carismáticos y grupos de poder, ni de las condiciones de contacto y las imposiciones aculturativas. Y aún

considerando críticamente las ideaciones victimistas, la fijación en los grupos de poder, las normas y los principios estructurales, tanto antropólogos como nativos, como coleccionistas de la memoria seguimos buscando en la cultura órdenes, autenticidades y esencias. Más que en la selección de datos, eso se mide por una cierta actitud que da a entender implícitamente que los colectivos, al combinar y usar *ad hoc* y paradójicamente la materia cultural, tienden a imitar, a perder en gusto estético y a vulgarizar o desordenar su idiosincrasia.

Ciertamente, unos más que otros y por razones distintas, el registro de la diferencialidad exótica o traumática, permite a los antropólogos aunar las expectativas sociales respecto a la profesión con el prestigio asociado al detalle etnográfico original y crítico en la construcción teórica, y, a los nativos combinar productivamente la sensibilidad identitaria con el marketing étnico cuya conversión en evocación romántica o aventurera son un valor añadido en la construcción del etnoturismo y la venta electoral.

Siendo todo ello bien conocido, el problema no reside simplemente en la fijación estereotipada resultante, sino en obviar la creatividad cotidiana de los actores en su capacidad para mezclar, improvisar y resolver sus situaciones particulares, aunque sea de forma ambigua y paradójica. Como dice Renato Rosaldo en *Culture and Truth* (1989), sin negar la importancia de las reglas y los códigos, conviene hacer relevante la variabilidad, la ambigüedad, y lo indeterminado para improvisar y crear.

4.2 NI ESENCIALIZAR NI PROBLEMATIZAR

En relación a mi trabajo de campo en Nuevo México, siempre me ha preocupado el hecho de que la mayor parte de los estudios elaborados por antropólogos hispanos y anglos se han guiado generalmente por describir la cultura hispana o chicana como un modelo tradicional o costumbrista y problematizarla en relación al *mainstream:* o tradición mayoritaria anglo. Ninguno de estos aspectos da pistas para entender la complejidad interna de las expresiones culturales hispanas o chicanas que se han construido en el pasado y contribuyen a construir su identidad cultural en el presente.

Recordemos que en el volumen 12 del *Annual Review of Anthropology,* 1983, Spindler & Spindler presentaron un estado de la cuestión sobre *American Culture* que se entendía como mainstream y venía guiado obviamente por la mirada anglo respecto a los demás grupos étnicos. La versión de estos autores sobre la identidad étnica general de USA se concreta de la siguiente manera:

> «La única diversidad con la que nos hemos encontrado es la diversidad de las elecciones individuales. Pero los Estados Unidos de América se considera diversos regionalmente, estructuralmente y culturalmente. Sin embargo, cuando se cruza el país en coche y se para en poblaciones medias, y usas las facilidades junto a las carreteras, y muestreas los asuntos locales a través de los diarios y la radio, te quedas impresionado con la uniformidad de la escena americana. La diversidad en USA es menos étnica o regionalmente cultural, aunque pueda haber algunas variaciones significantes, que interaccional. Eso es, varios grupos entran en conflicto y se acomodan de forma variable con el "establishment", o el "mainstream", o la estructura de poder, o el hombre, o el hombre blanco, o sus parientes, y al así hacerlo crean una cierta y transitoria diversidad.»

En 1985, este olvido se remedia y en el *Annual* de dicho año se publica un resumen sobre «Chicano Studies, 1970-1984» realizado por Rosaldo. En su presentación, Rosaldo pone en evidencia la falta de sensibilidad y la restrictividad de ciertos estudios antropológicos que sólo buscan la actitud crítica y patrones regulares para delimitar la especificidad cultural de estos grupos: el chicano monolítico. Asimismo, cita a Paredes (1978), quien señala la

dificultad de definir lo chicano por la explotación que se hace del estereotipo cultural en los escritos etnográficos y la deformación académica que afecta incluso aquellos antropólogos que, procediendo de la cultura chicana, escriben sobre sí mismos hasta el extremo de forzar la etnografía hasta la misma irrealidad. Son temas universales los aspectos exóticos del fatalismo, el bandolerismo, el machismo, las mujeres recluidas o traidoras, los patrones despóticos y los pobres campesinos.

Pero de igual modo que se incurre en el error de querer ver la cultura hispana o chicana como un monolito del pasado ocurre cuando se describe como una realidad homogénea del presente en términos de problemas raciales y de marginalidad. Así, en los numerosos artículos que recoge Rosaldo los temas en su mayoría refieren a problemas de la salud, la vejez, la victimización de la mujer, el trabajo a destajo, y las dificultades lingüísticas y laborales. Triste perspectiva que nos obliga a preguntarnos críticamente si esta forma de asociación constante con la aculturación, la asimilación, la pobreza y la marginalidad no es una forma secundaria de alienación cultural. ¿No tenían noticia, no les interesa o no eran capaces de ver los antropólogos en estos colectivos chicanos elementos de creatividad o la dinamización de una forma más innovadora de constituirse étnicamente? ¿Cómo es posible que después de una convivencia histórica y cultural de tantos siglos no se pusiera de manifiesto la creatividad, interculturalidad o la innovación sintética?

En este punto, cabría considerar que el discurso del postmodernismo al auspiciar la crítica antropológica respecto al control de las retóricas sería más sensible e innovador respecto a los convencionalismos etnográficos. Sin embargo, no es así y justamente en el libro programático del postmodernismo antropológico *Retóricas de la antropología* (1991) se encuentra un artículo de Fischer sobre «El etnicismo y las artes postmodernas de la memoria», en el que trata conjuntamente la autobiografía étnica de las literatura chicana, negra e irlandesa.

Partiendo de forma sugerente que el etnicismo es algo reinventado y reinterpretado, en definitiva, es dinamismo puro, un proceso imparable de interacciones y de referencias múltiples entre dos o más tradiciones culturales, este autor nos sorprende con la incoherencia de sus conclusiones en la que nos dice que los autores chicanos que usan indistintamente y en combinación inglés y español son indefectiblemente bilingües. Y, en poderosa contradicción con la propuesta de apertura hacia el dinamismo puro de la creatividad y la innovación étnicas, de la cual la literatura chicana es una obra monumental por la expresividad del interlingüismo en toda clase de interferencias y alternancias lingüísticas y discursivas, concluye sencillamente:

> «El resultado final de esta producción cultural es una voz colectiva, popular, poderosa, que contiene las eternas cualidades de lo folklórico.»

Así pues, en general, la historia y el discurso desde los cuales se propone el análisis de la cultura chicana remite a la situación de dominación ejercida por el poder político y la ideología angloamericana. De ello derivan dos escenarios: una cultura chicana marginal constituida en resistencias inútiles, reivindicaciones permanentes nutridas de la inmigración, y una etnicidad chicana asimilada, aunque sea de modo parcial. Y aun así se oyen voces en la dirección de que la ideología chicana ha terminado y con ello repeticiones de antaño sobre que los chicanos no han sabido desarrollar estrategias adecuadas de lucha y defensa de su identidad étnica, y que, a pesar de protestas puntuales y resistencias continuadas, han sido asimilados culturalmente al *mainstream.* En definitiva, se estudian más las razones del fracaso del movimiento chicano que la producción cultural que este movimiento ha animado hasta hoy.

Esta perspectiva actúa en menoscabo o tiende a oscurecer otras formas de elaboración cultural y étnica más creativas como la revitalización o los sincretismos innovadores. Y es,

en este punto, donde conviene que la sensibilidad antropológica ayude a salir de ciertos criterios de convención y autenticidad para abrirse a nuevas vías de acción que ayuden a ver que la cultura y la etnicidad chicanas no son un simple referente de lo español, mexicano, anglo o caribeño, ni supone lealtades lingüísticas y literarias unívocas, ni son bilingües ni biculturales. Son interlingües e interculturales con capacidad para crear un realidad cultural propia en el flujo amplio de una transculturalidad mayor constituida hoy por el sistema mundo. ¿En qué aspectos cabe fijarse? Es fácil pensar en las expresiones estéticas como el arte pictórico mural, la literatura y la cinematografía. Pero no basta pensar en esto porque ahí también actúa lo canónico. No sólo existen los prejuicios antropológicos, sino también los estereotipos culturales basados en un entramado de razones e intereses culturales, políticos e intelectuales que, por su consistencia, resultan a veces más difíciles de dirimir. Por ejemplo, los prejuicios derivados de intelectuales como Octavio Paz quien por entender que este colectivo olvida su mexicanidad, les acusa de malinchismo cultural, o el peso de las editoriales anglos y chicanas que publican siempre y cuando los escritores chicanos mantengan ciertos criterios esenciales de lo chicano, o que expresen el Movimiento. En definitiva, toda una chicanesca, que como define Lomeli en *Chicano Perspectives in Literature* (1976) en relación con la literatura, quiere ser una representación perfecta de un ambiente chicano, bien cercano a lo que se había entendido como descripción realista en etnografía.

Lo relevante en cualquier caso no es tanto la cultura que esta expresión escrita refleja, sino la capacidad para crear un mundo propio, indicativo, por una parte, de la vitalidad cultural, y, por otra, de cómo se organizan y orientan las formas de pensar y ser de este colectivo diverso llamado cultura chicana.

Pero veamos, por último, algún aspecto más relativo a los efectos de la transvaloración en cuanto ésta contribuye también a la sensibilidad etnográfica en la medida en que permite advertir un buen número de incongruencias derivadas de esencializar y problematizar exclusivamente.

Así, por ejemplo, es bastante difícil que en España, algunos políticos e intelectuales entiendan que en el suroeste de Norteamérica los hispanos o chicanos hablen y escriban casi o sólo en inglés. Unos ven ahí toda suerte de imposiciones asimilacionistas, pero, también, una falta de resistencia muy grande motivada por mil razones: leyenda negra, falta de consciencia étnica, una política lingüística desacertada, entre otras. En cambio, les parece absurdo que las etnicidades históricas de su propio país resuelvan hacer inmersiones lingüísticas en lengua vernácula porque esto va en detrimento de la salud del español. Y otros, en este caso las comunidades históricas, operan de forma semejante pero al revés cuando no reconocen como literatura propia aquella que se escribe en castellano, lo cual tiene implicaciones negativas no sólo en la selección de lo que se publica sino también en lo que se premia y adquiere valor canónico en la distribución del prestigio y la educación. Unos y otros no se dan cuenta de la contradicción en la que incurren por no transvalorar su comprensión en ambas situaciones. Y para cerrar el círculo de las incongruencias: mientras críticas y contracríticas circulan en ambas direcciones, las instituciones académicas y la prensa muestran toda clase de anuncios que avisan de la necesidad de aprender inglés. Por ejemplo: «De cada diez personas que triunfan, nueve hablan el inglés correctamente». Cuando llega el verano, todos los que pueden huyen a los cursos de verano de Inglaterra y USA, incluso los hijos de aquellos que critican la falta de criterio por parte de los chicanos.

Afortunadamente, a pesar de verse sujeta a las imposiciones del canon, la originalidad y la calidad literarias de los chicanos son el mejor ariete y aliado de la etnicidad para romper limitaciones y fronteras más allá del *mainstream.* De ahí nace una magnífica literatura que intenta superar reduccionismos culturales en cualquier dirección y no busca más soporte que toda la expresividad que permite la capacidad creativa humana para contrastar y combinar sus tradiciones con la cultura universal. Con ello, la culturalidad chicana se asienta sobre un patrimonio cuyo poder yace en ampliar la perspectiva de considerar las cosas y las

acciones como realidades exclusivas y particulares para abrirse en la dirección de un sentido más universal. Es decir, la particularidad propia no produce más particularidad, sino más universalidad.

Ciertamente, esto puede ser terrible para un político o un etnicista, pero humanamente es una maravilla, como así nos enseña Goethe citado en Todorov (ídem 1988):

> «En cada particularidad, tanto si es histórica o mitológica como si procede de una fábula o ha sido inventada de manera más o menos arbitraria, se verá cada vez más brillar y transparentarse lo universal a través del carácter nacional e individual».

En este sentido es de gran interés el proyecto postmoderno de romper con una Antropología de ajuste entre conceptos y realidades fijas, en la cual todo era apariencia de sentido y orden, incluso en relación con aquellos acontecimientos que se definían como conflicto y crisis. No cabe duda que estos ejercicios intelectuales y experimentales contribuyen a incrementar nuestra *sensibilidad* para reconocer las implicaciones de la cultura académica y la propia y por ello dejar de ser un portador inconsciente de sus significados explícitos e implícitos, y, más concretamente, la apertura estética para aprender a apreciar con nuevos ojos lo habitual y sabido de las otras culturas desarrollando una reflexividad a través de la cual generamos consciencia de nosotros mismos en la medida en que vemos nuestras acciones y las de los otros, así como la propia subjetividad y la de los informantes se enlazan en el proceso de interpretación. De ello derivan virtualidades cognitivas y sensoriales que son de gran interés en el diálogo metodológico que nos proponemos para mejorar nuestras antropologias.

BIBLIOGRAFÍA

BAKHTIN, M. (1981). *The Dialogical Imagination.*

GADAMER, H. (1978). *Verdad y Método.*

FISCHER, M. (1991). El etnicismo y las artes postmodernas de la memoria. En J. Clifford & G. Marcus (eds.) *Retóricas de la antropología.*

LOMELI, F. & URIOSTE, D. (1976). *Chicano Perspectives in Literature.* A critical and *Annoted Bibliography.*

MALINOWSKI, B. (1948). *Una teoría científica de la cultura.*

MYERHOFF, B. (1974). *Peyote Hunt.*

MYERHOFF, B. (1979). *Number Our Days.*

MYERHOFF, B. (1982). *Life History among the elderly: Performance, Visibility, and Remembering.*

QUINE, W. (1963). *From a Logical Point of View.*

ROSALDO, R. (1984). Chicano Studies. 1970-1984. En *Annual Review of Anthropology.*

ROSALDO, R. (1989). *Culture and Truth.*

SCHOLTE, B. (1974). Toward a Reflexive and Critical Anthropology. En D. Hymes (ed.) *Reinventing Anthropology.*

SPINDLER. G. & SPINDLER, L. (1983). American Culture. En *Annual Review of Anthropology.*

TODOROV, T. (1988). *Cruce de culturas y Mestizaje Cultural.*

TYLER, S. (1991). Etnografía postmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento. En J. Clifford & G. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología.*

WAGNER, R. (1977). Culture as Creativity. En. J. Dolgin et al. (eds.) *Symbolic Anthropology.*

WHITE, L. (1938). Science is «Sciencing». *Phylosophy of Science,* 5.

5. La observación participante

María Teresa Anguera Argilaga

5.1 CONCEPTUALIZACIÓN

En metodología observacional, uno de los criterios taxonómicos básicos para enmarcar un estudio es el nivel de participación entre observador y observado.

La observación participante se caracteriza por la existencia de un conocimiento previo entre ambos y una «permisividad en el intercambio» establecido, lo cual da lugar a una iniciativa por parte de cada uno de ellos en su interrelación con el otro. El observado puede dirigirse al observador, y el observador se dirige al observado en una posición de mayor «cercanía psicológica» que con un nivel bajo o nulo de participación.

5.2 ENCLAVE EN LA METODOLOGÍA CUALITATIVA

5.2.1 Perfil

En principio, la observación participante no debería guardar relación con la naturaleza cualitativa o cuantitativa de una investigación o de una aplicación cualquiera. La relación entre los sujetos de la observación es cuestión distinta del tipo de dato obtenido y de su tratamiento y análisis; no obstante, la tradición y la *praxis* nos muestran que su trayectoria ha transcurrido de forma pareja, e, incluso, integrada.

Habrá que profundizar, pues, en desvelar las claves por las cuales la observación participante se ha encuadrado en el *paradigma* de la metodología cualitativa. La investigación cualitativa (ANGUERA, en prensa), en efecto, ha sido considerada desde el rango de paradigma en sentido kuhniano, cuyo punto básico de partida es el desarrollo de conceptos y teorías derivados de los datos. Precisamente este interés por los significados sociales y la insistencia en que tales significados sólo pueden ser examinados en el contexto de la interacción de los individuos es lo que caracteriza a este paradigma (FILSTEAD, 1986).

Erickson (1977) dice textualmente que «lo que la investigación cualitativa hace mejor y más esencialmente es describir incidentes clave en términos descriptivos funcionalmente relevantes y situarlos en una cierta relación con el más amplio contexto social, empleando el incidente clave como un ejemplo concreto del funcionamiento de principios abstractos de organización social» (p. 61).

Son innumerables las discusiones y polémicas que pueden desprenderse de estas palabras, y de forma especial la detección y plasmación de *incidentes clave en términos*

descriptivos, así como el *situarlos en una cierta relación con el más amplio contexto social.* ¿Es posible esta contextualización si existe un radical desconocimiento entre observador y observado? ¿Cómo se logra sin caer en una mera praxis acientífica y exenta de rigor? ¿Es que la metodología cualitativa debe quedar proscrita a un mero estudio exploratorio? ¿Se trata de una etiqueta con connotaciones de única verdad para algunos y peyorativas para otros?

La metodología cualitativa parte de unos supuestos, y se delimita a partir de unas determinadas características, que son las que la configuran, por lo que no cabe atribuirle valoraciones en ningún sentido. Método o metodología significa «camino para», y su encuadre en el ámbito de las Ciencias del Comportamiento o de las Ciencias Sociales lo acota en cuanto al contenido y, por consiguiente, delimita las cuestiones sustantivas a las que *puede* y *debe* aplicarse: En ocasiones cabe una opción en cuanto al reduccionismo inicial que implica la obtención del dato (por ejemplo, en psicología deportiva, la transcripción de un partido de *hockey* o de un combate de judo, en los cuales es posible tanto una descripción minuciosa de las acciones concretas en que se plasma la estrategia de juego, como un mero listado de longitudes de desplazamientos, tiempos, ángulos, etc.); por el contrario, en otros casos no cabe otra vía por la propia naturaleza de la situación y el anclaje del marco teórico (por ejemplo, el proceso de elaboración del duelo por la muerte inesperada de un familiar cercano a través de una intervención psicoterapéutica). Desde un planteamiento paralelo propio de la metodología observacional, en el primer caso la descripción minuciosa a la que nos referimos no requiere el atributo de participación, mientras que en el segundo podríamos afirmar que se recomienda.

En el fondo se trata de un problema de operativización, o, lo que es lo mismo, de «licitud» del reduccionismo que permitirá seleccionar la información considerada relevante, y como consecuencia recoger los datos de una u otra forma. Éste es el núcleo del problema, y la cuestión esencial en torno a la cual se conforman las actitudes a favor o en contra, y, por tanto, dando lugar a la vertebración de una metodología cualitativa o cuantitativa.

La estrategia que inspira la metodología cualitativa (ANGUERA, en prensa) implica un intercambio dinámico entre la teoría, los conceptos y los datos con retroinformación e incidencia constante de los datos recogidos. En muchas ocasiones, además, el marco teórico, si existe, se halla sumamente debilitado (por la falta de comprobación empírica de sus postulados, sin que por realizar dicha afirmación se nos pueda acusar de reduccionismo), por lo que actúa de manera puramente referencial, a modo de metateoría. De ahí que se afirme que el paradigma cualitativo se ha caracterizado por una preocupación por el descubrimiento de la teoría más que por el de su comprobación; de igual forma, en la observación participante interesa más el proceso que el producto, y, por tanto, la propia dinámica establecida entre observador y observado, que el registro neutro en donde no interesa el observador como sujeto.

Las situaciones problema no plantean un necesario cumplimiento de requisitos, a menos que en su formulación quede explícita la operativización que conlleve a iniciar y proseguir el proceso de investigación mediante una metodología cuantitativa; si nos planteamos un estudio relativo a tiempos de reacción ante determinado estímulo es indudable que no resulta pertinente la metodología cualitativa, pero en cambio es indiscutible en una investigación sobre pautas de crianza de los hijos, o de irrupción de sujetos extraños en conducta comunicativa, o en el análisis de redes de apoyo social en tercera edad.

La matización que acabamos de realizar tiene una enorme trascendencia posteriormente. La inicial decisión sobre la selección de determinada información entresacada del entramado que constituye el problema va a conformar una trayectoria correspondiente a la observación participante, siendo éste un rasgo relevante del perfil característico de la metodología cualitativa.

Incluso es posible que en fases posteriores predomine el carácter cualitativo o cuan-

titativo de las operaciones a realizar, pero a nuestro juicio es secundario, a pesar de que tenga su importancia. La naturaleza del dato de partida —registro observacional— la vamos a considerar constitutiva para la caracterización de la metodología seguida, aunque no todos los autores están de acuerdo con esta consideración.

5.2.2 Principios inspiradores

Es indudable la existencia de características diferenciales de la perspectiva cualitativa (ANGUERA, en prensa) en la que se enmarca la observación participante. Éstas constituyen un marco de referencia que en mayor o menor medida son tenidos en cuenta en las diversas situaciones en que resulta de aplicación.

Como axiomas comunes podemos señalar los siguientes (GUBA & LINCOLN, 1985):

a) Concepción múltiple de la realidad. Existen muchas realidades que no pueden ser consideradas de forma unitaria, por lo que cabe una diversificación en la interpretación de dicha realidad. Son diversas las facetas que se pueden estar considerando.

b) El principal objetivo científico será la comprensión de los fenómenos. Se pretende llegar a captar las relaciones internas existentes, indagando en la intencionalidad de las acciones, sin permanecer únicamente en la capa externa a la que parece propicia la descripción de los fenómenos.

c) Se interrelacionan el investigador y el objeto de la investigación, de forma tal que se influyen mutuamente.

d) Se pretende un conocimiento de carácter idiográfico, de descripción de casos individuales. La investigación cualitativa no pretende llegar a abstracciones universales, y de ahí que abogue por el estudio de casos en profundidad, que luego se compararán con otros, con el fin de hallar regularidades y generar redes. Se pretende averiguar lo que es único y específico en un contexto determinado y lo que es generalizable a otras situaciones.

e) La simultaneidad de los fenómenos e interacciones mutuas en el hecho educativo hace imposible distinguir las causas de los efectos.

f) Los valores están implícitos en la investigación, reflejándose en las preferencias por un paradigma, elección de una teoría, etc.

Como consecuencia de los principios inspiradores indicados se derivan una serie de características que concretan los rasgos diferenciales que los identifican, y que, según sea la técnica concreta de recogida de información se manifiestan de forma más o menos acusada. Precisamente es en la observación participante donde adquieren una especial relevancia que justifica el enclave de ésta en la metodología cualitativa y, en consecuencia, la razón última del porqué la tradición y la *praxis* han llevado a considerar la observación participante bajo la cobertura de la metodología cualitativa.

Las principales características son las siguientes:

a) La fuente principal y directa de los datos son las situaciones naturales. Ningún fenómeno puede ser entendido fuera de sus referencias espacio-temporales y de su contexto.

b) El investigador se convierte en el principal «instrumento» de recogida de datos, en el sentido de actor del proceso que implica la captación de la realidad, y con la capacidad para aportar datos tan fiables como los generados por medios más objetivos. Entre las principales ventajas que ello reporta, destacan:

- Su adaptabilidad para registrar información simultánea sobre múltiples factores y a varios niveles.
- Visión holística, es decir, capacidad para captar el contexto de forma global.
- Mayor amplitud de conocimientos.
- Posibilidad de explorar respuestas atípicas e idiosincrásicas, las cuales son difíciles

de captar por medios ordinarios, y tienen una enorme relevancia para lograr una más óptima comprensión.

c) Incorporación del conocimiento tácito, es decir, el correspondiente a intuiciones, aprehensiones o sentimientos que no se expresan de forma lingüística pero que se refieren a aspectos conocidos de algún modo. Muchos de los matices de la realidad sólo pueden ser captados por esta vía, a la vez que muchas de las interacciones entre investigador e investigado ocurren en este nivel.

d) Aplicación de técnicas de recogida de datos abiertas, por adaptarse mejor a las influencias mutuas y ser más sensibles para detectar patrones de comportamiento.

e) Muestreo intencional. La selección de la muestra no pretende representar a una población con el objeto de generalizar los resultados, sino que se propone ampliar el abanico y rango de los datos tanto como sea posible, a fin de obtener la máxima información de las múltiples realidades que pueden ser descubiertas.

f) Análisis inductivo de los datos. Ello implica una primera descripción de las situaciones de cada uno de los casos o eventos estudiados, con el fin de detectar progresivamente la existencia de unas regularidades entre ellos que constituyen la base o germen de una futura teoría adecuada a las condiciones y valores locales.

g) La teoría se genera a partir de los datos de una realidad concreta, no partiendo de generalizaciones «a priori». Autores relevantes como Goetz y Le Compte (1988) definen la teoría como:

- generativa, por preocuparse por el descubrimiento de constructos y proposiciones;
- inductiva, pues las teorías se desarrollan desde abajo, a través de la interconexión de evidencias y datos recogidos;
- constructiva, dado que las unidades de análisis comienzan a aparecer en el curso de la observación y descripción;
- subjetiva, entendido como el propósito de reconstruir categorías específicas que los participantes utilizan para conceptualizar sus propias experiencias y su visión de la realidad.

h) El diseño de la investigación es emergente y en cascada, ya que se va elaborando a medida que avanza la investigación. La situación generadora del problema da lugar a un cuestionamiento continuado y a una reformulación constante, en función de la incorporación de nuevos datos. Esta filosofía de «diseños no estándar» flexibiliza el estudio de forma acorde con la propia realidad y los datos que se obtienen, lo cual le aporta infinito número de posibilidades. Además, este tipo de diseños permite una adecuación a las múltiples realidades, a los contextos específicos y a las interacciones entre investigador y contexto. Un diseño previo prefijado relegaría la realidad vivencial.

i) La metodología cualitativa se plantea criterios de validez específicos, utilizando técnicas propias que garantizan la credibilidad de los resultados.

5.3 «CONTINUUM» PARTICIPATIVO

5.3.1 Niveles de participación

La característica más relevante de la observación directa es la preservación de la espontaneidad del sujeto observado, por lo que la participación del observador en algún sentido corre el riesgo de vulnerarla. La multiplicidad de matices que de aquí se derivan permite considerar la participación como una dimensión que puede hallarse saturada de forma variable, y que posee los límites lógicos de mínima y máxima carga participativa:

5.3.1.1 Observación no participante

El observador actúa de forma claramente neutra, sin que ni siquiera se precise conocer

al sujeto observado (así, en el patio de una escuela se puede observar al «niño del chandal azul», o en una competición deportiva al integrante del equipo que en su camiseta figura el 9), y el observado en ningún momento se dirige al observador como inicio de conducta interactiva, o, si lo hace, no sobrepasa en intensidad la forma como se dirigiría casualmente a cualquier sujeto extraño.

5.3.1.2 Observación participante propiamente dicha

Se da un tipo especial de interrelación entre observador y observado.

Por lo que se refiere al observador, cabe distinguir entre la figura del investigador que inspira y planifica el estudio, y el mero observador que efectúa el registro de las sesiones de observación, aunque es cierto que en ocasiones una misma persona aúna los dos roles. En el primer caso, es decir, quién planifica las fases y actividades de que consta el estudio, debe partir de la base de que se trata de una metodología no interventiva, y por consiguiente no reactiva (WEBB, CAMPBELL, SCHWARTZ, SECHREST & GROVE, 1981), lo cual implica un grado de control interno[1] mínimo o nulo.

La *observación participante propiamente dicha* consiste en un proceso caracterizado, por parte del investigador, como una forma «consciente y sistemática de compartir, en todo lo que le permitan las circunstancias, las actividades de la vida, y, en ocasiones, los intereses y afectos de un grupo de personas. Su propósito es la obtención de datos acerca de la conducta a través de un contacto directo y en términos de situaciones específicas en las cuales sea mínima la distorsión producida en los resultados a causa del efecto del investigador como agente exterior» (KLUCKHOLM, 1940, p. 331). Es relativamente frecuente que una observación que inicialmente es no participante, con el transcurso del tiempo se vayan conociendo observador y observado y se transforme en observación participante.

Aunque tradicionalmente se ha favorecido desde diversos ámbitos (Etnografía, Sociología, Pedagogía, Antropología,...), resaltando como aspecto positivo el de una mejor comprensión del comportamiento estudiado y la mejor accesibilidad a los sujetos observados, encierra el grave peligro de la subjetividad, atribuyendo al(a los) sujeto(s) observado(s) sus propios sentimientos o prejuicios.

5.3.1.3 Participación-observación

Resulta de una intensificación de la observación participante, cuando un miembro de un grupo adquiere la cualidad de observador de otro(s) perteneciente(s) a un grupo natural de sujetos, como díada madre-hijo, o con una relación interactiva continuada, como profesor-alumno, etc., y aunque implica un posible sesgo de expectativa, disminuye el de reactividad y aumenta la accesibilidad del sujeto, y por consiguiente la viabilidad del estudio, pues no hay que olvidar que en metodología observacional es frecuente el grave problema de falta de acceso al sujeto observado durante todo el tiempo necesario.

Existen notables diferencias entre el papel del observador participante y del participante-observador (BABCHUK, 1962), referidas, especialmente, a la tarea a realizar, donde el participante-observador tiene mayor libertad de movimientos, pudiéndose relacionar con todas las personas de su grupo en sus propios niveles. El significado de ciertos comportamientos escapa siempre, al menos en parte, a los que observan desde fuera, mientras que la observación en el propio grupo ofrece, además de la mayor posibilidad de acceso, garantía de logro de mayor volumen de información.

---

[1]El control interno significa la existencia de dominio sobre la situación, y, por consiguiente, nivel de intervención o de manipulabilidad. Este criterio es precisamente el que permite diferenciar entre sí las tres metodologías básicas observacional, selectiva y experimental (ARNAU, ANGUERA & GÓMEZ, 1990), que se disponen ocupando tres tramos contiguos en un «continuum» definido por dicho criterio.

5.3.1.4 Autoobservación

En el «continuum» indicado va reduciéndose la distancia entre observador y observado hasta llegar a la autoobservación, en que coinciden en una misma persona. La autoobservación implica el grado más elevado de participación en la observación, donde el observador es a la vez sujeto y objeto.

Tradicionalmente se ha desatado una polémica sobre la autoobservación, en la cual actúa un doble proceso consistente, por un lado, en atender deliberadamente a la propia conducta, y, por otro, en registrarla mediante algún procedimiento previamente establecido. La autoobservación se ha revelado especialmente indicada en el estudio de conductas que pertenecen a la esfera de la privacidad (por ejemplo, desavenencias familiares), las que resultan poco detectables a observadores externos (como sentimientos de timidez, agresividad controlada), conductas encubiertas (tomar decisiones, reflexionar sobre determinados argumentos) y aquellas conductas que se supone que están precedidas por reacciones internas o estados emocionales (como comportarse asertivamente, fumar, etc.).

Hay que distinguir entre autoobservación de conductas heteroobservables, en que se puede contrastar con el registro de un observador que sea una tercera persona (por ejemplo, número de cigarrillos fumados en un período de tiempo diario por una persona que está siguiendo un programa de deshabituación al hábito de fumar), de autoobservación introspectiva, que se refiere a vivencias experienciadas en primera persona (como terrores), y que presenta importantes riesgos, especialmente el de inferencia desmesurada y el de distorsión.

Como señala Lieberman (1979), la autoobservación e informe de un sujeto sobre sus sentimientos y pensamientos no deberían diferir de la observación externa de sus actividades motoras. El problema, en lo fundamental, está en que mientras el primer tipo de comportamiento no siempre puede ser verificado independientemente, sí puede serlo el segundo. De aquí que un reparo habitual hacia la autoobservación se debe a las garantías sobre la calidad del registro cuando se trata de eventos privados inobservables para otros sujetos. Ahí se podría oponer que el mundo privado es igualmente observable, aunque sólo para una única persona; y ahí habría que tener presente que el individuo aprende a dar cuenta de su mundo privado según le enseña la comunidad a hacerlo.

5.3.2 Tipos de participación

Independientemente del nivel participativo en que nos situemos, aunque no se puede negar su repercusión diferencial, hay que distinguir entre dos tipos de observación, en general, y específicamente, de observación participante:

5.3.2.1 Observación participante directa

Corresponde a un objeto de observación formado por conductas manifiestas, y, por tanto, susceptibles de ser percibidas a través de nuestros órganos sensoriales. Se trata de un proceso que se inició con la percepción de un evento y/o conducta y/o situación que dio lugar a un registro determinado, con la única excepción de material textual, o, del que no siéndolo inicialmente, después es analizado como texto o documento.

Según Longabaugh (1980), es observable la conducta que, si ocurre en presencia de otro sujeto, tiene la capacidad de actuar como estímulo para dicho sujeto, el cual puede obtener de ella un registro de conducta. Para Mucchielli (1974, p. 6), «observar es en primer lugar percibir», por lo que la percepción se constituye en elemento básico de la observación al existir verdaderamente un mundo externo y objetivo con propiedades reales, abstractas, u otras, que pueden ser experienciadas en virtud de la percepción más que como construc-

ciones ficticias mediante diversos procesos cognitivos (intelectivos, mnemónicos o imaginativos).

Pero, ¿qué conductas del ámbito clínico, escolar, etológico, etc., comportan una percepción de la realidad desde la perspectiva de la observación participante? En primer lugar, para hacer viable la recogida de datos, tendrá que desencadenarse el correspondiente proceso representacional, que proporciona un retrato de la realidad -según Bernard (1976, p. 41), «el observador debe ser como el fotógrafo de los fenómenos»-, y para el cual se precisa del mecanismo representacional, que actúa selectivamente e implica tanto aspectos orgánicos (cada individuo, ya que sus representaciones son puras y totalmente propias, y no pueden ser experienciadas por otra persona) como inorgánicos (mecanismos autónomos de registro), y se manifiesta mediante *signos* de diverso orden (sensaciones, elementos convencionales, etc.) que, en cualquier caso, estarán insertos en un contexto de representación que fijará las dimensiones básicas espacio-temporales, etc.

El problema y consiguiente pregunta que ello sugiere es: ¿Cómo podría obtenerse información sobre conductas en el aula, hospital, despacho de un terapeuta, etc., de las que todavía no se posee ningún conocimiento? Mediante un mecanismo orgánico deberá desencadenarse adaptativamente la sucesión de cambios necesarios a lo largo de un proceso de desarrollo que permitirá la representación del correspondiente segmento de la realidad y enlazará con el planteamiento inductivo o deductivo de la investigación, que implica, respectivamente, la ausencia o presencia de un conocimiento previo, y permitirá adoptar la decisión acerca de cuándo pueden o deben formularse hipótesis en un estudio observacional.

5.3.2.2 Observación participante indirecta

En el análisis de la realidad social ocupan un papel relevante las conductas verbales del sujeto. Es innegable que, como ser social por naturaleza, la comunicación humana se realiza predominantemente mediante la conducta verbal, aunque sea igualmente cierto que en la mayoría de los casos se completa y/o modula en virtud de que actúan otros niveles de respuesta, especialmente el vocal y el no verbal.

La conducta verbal ofrece la posibilidad de ser analizada desde una doble perspectiva. Por una parte, es perfectamente susceptible de observación directa, sola o complementada con otros niveles de respuesta; pero, por otra, se abre lentamente un nuevo horizonte de posibilidades si tenemos en cuenta que además de ser directamente perceptible puede serlo también indirectamente, dado que la interpretación de «lo hablado» puede tener diversos sentidos en función del contexto, del sujeto emisor, del sujeto receptor, de ambos, ... Es obvio, además, que la conducta verbal se puede grabar y transcribir, con lo que adopta la forma de material documental.

La *observación participante indirecta,* muy cuestionada desde diversos ángulos, implica la existencia de conductas encubiertas que requerirán una inferencia y, por tanto, una carga interpretativa que puede redundar en detrimento y menoscabo de la objetividad requerida en toda metodología científica. De ahí los recelos que inspira y su carácter un tanto ambiguo a la hora de considerar su inclusión.[2] Sin embargo, y como se indicó anteriormente, en los últimos años se ha avanzado considerablemente en este sentido, y el estudio de los procesos cognitivos superiores ha impulsado a empujar los límites que la circundan. En la actualidad, por ejemplo, se está trabajando en indicadores externos de la conducta intencional de los niños y en autoinformes. Además, es muy posible que la mejora de las técnicas que permiten su estudio riguroso contribuya a su progresiva consolidación.

Forman parte de la observación indirecta (ANGUERA, 1988), entre otras posibilidades,

---

[2]Mientras no se especifique lo contrario, con el término «observación participante» nos referiremos siempre a la observación participante directa.

las mencionadas a continuación, en todas las cuales la originaria conducta verbal se ha transformado en material documental, motivo por el que le serán aplicables las mismas técnicas en cuanto al tratamiento cualitativo de datos:

a) Textos documentales obtenidos por la grabación de la conducta verbal de un sujeto, y que pueden ser sometidos a un análisis de contenido, proceso que corre en paralelo con el de la observación directa, pero con la diferencia fundamental -que constituye un indudable riesgo- de delimitación de las unidades lingüísticas (sintácticas, estructurales y temáticas) y su codificación.

b) Los datos verbales obtenidos oralmente mediante técnicas diversas (generalmente entrevistas) implican en parte una vuelta al introspeccionismo desde el momento en que el sujeto puede estar explicando sus vivencias en un momento determinado. Esta información, que corresponde a los informes verbales o protocolos, o análisis de tareas, puede ser igualmente susceptible de análisis de contenido, cada vez más sofisticados, e incluso contando con el prometedor apoyo de la teoría de grafos. La principal dificultad sigue siendo de garantía de validez.

c) Los autoinformes, procedentes del registro propio de la autoobservación, deben también incluirse en tanto en cuanto que se refieren a conductas -en su sentido más amplio- no perceptibles por heteroobservadores (aunque en algunos casos en la autoobservación se registre desde la observación directa -por ejemplo, cigarrillos fumados en un período de tiempo-, debiendo contemplarse como tal), y en donde se externaliza el lenguaje interno de diversas formas, algunas muy características, como los diarios (por ejemplo, el de sujetos anoréxicos) o cartas que dejaron escritas algunos suicidas, y que igualmente deberán someterse al análisis de contenido.

Finalmente, en la observación participante indirecta se considera igualmente incluido un conjunto de materiales de registro que desde su origen adoptan una forma diversa, sean documentos escritos (entre los que se encuentran libros, publicaciones diarias y periódicas, series estadísticas, diarios autobiográficos, documentos históricos, etc.) y materiales audiovisuales (como discos, películas, fotografías, videos, etc.), y en donde ambos pueden ser tanto de carácter privado como público. No obstante, seguiremos considerando como prototipo el material escrito textual.

5.4 TRATAMIENTO DEL REGISTRO

5.4.1 Exigencias metodológicas

La finalidad del tratamiento de datos, sin importar el tipo de datos que se tenga, es imponer algún orden en un gran volumen de información, así como proceder a una reducción de datos, de manera que sea posible obtener unos resultados y unas conclusiones, y que se puedan comunicar mediante el informe de investigación.

Se detecta una cierta contradicción -al menos aparente— entre el hecho de que el investigador cualitativo prefiere que la teoría emerja de los propios datos, averiguando qué esquemas de explicación son empleados por las materias sometidas a estudio para proporcionar un sentido a la realidad con las que se encuentran, y, por otra parte, que para analizar la información se empleen procedimientos estadísticos de diversa complejidad (RUIZ-MAYA, MARTÍN-PLIEGO, LÓPEZ, MONTERO & URIZ, 1990). En consecuencia, es preciso esmerarse para resolver la cuestión sin desviarse de la filosofía de referencia, pero con un máximo de rigor.

Esta tarea es un reto especialmente en la metodología cualitativa en la que habitualmente se ubica la observación participante, y ello por tres principales razones:

a) No existen reglas sistemáticas para el análisis y presentación de datos cualitativos,

lo cual se debe en parte al carácter «blando» que se les atribuye. La ausencia de procedimientos analíticos y sistemáticos hace difícil la tarea en una investigación cualitativa, en donde además no tiene sentido la replicación.

b) Requiere un gran volumen de trabajo. El analista cualitativo debe analizar y darle sentido a páginas y páginas de material que primero fue narrativo y después descriptivo. Por ejemplo, un estudio que se realice en un centro hospitalario en donde se llevan a cabo treinta entrevistas a enfermos de cáncer en fase terminal que son sabedores de su estado; las transcripciones varían de 40 a 80 páginas por entrevista, lo cual da como resultado gran cantidad de material que hay que leer, organizar y sintetizar. La investigación cualitativa implica una dedicación considerable de tiempo, lo cual, combinado con el hecho de que las muestras son pequeñas, aumenta la dificultad, además de que es costoso, y su generalización es limitada.

c) Es precisa una reducción de datos para la elaboración del informe. Con frecuencia, los principales resultados de una investigación cualitativa se pueden esquematizar en algunos cuadros; no obstante, si se sintetizan demasiado, se pierde la integridad del material narrativo de los datos originales. Como consecuencia, es difícil presentar resultados de investigaciones cualitativas en un formato que sea compatible con las limitaciones de espacio de las publicaciones científicas profesionales.

Si se dispone de una flexibilidad en los niveles descriptivos más adecuados, de forma que exista una gradación continuada que incluya una gama de niveles descriptivos intermedios no situados en los extremos de posiciones bipolares, será mayor el ajuste y la articulación entre percepción e interpretación, con lo cual resulta beneficiada la calidad del registro observacional. Podría argüirse en contra que aumentaría la complejidad en la codificación y posterior análisis, pero ello puede solventarse adecuadamente si se hace uso adecuado de los parámetros observacionales establecidos y se lleva a cabo un tipo de análisis que se adecue a los datos recogidos.

En buena parte de los casos, la inclusión en un mismo registro de varios niveles descriptivos daría lugar a la superposición de diversas unidades y cubrir el «continuum» de conducta, lo cual permitirá establecer una convergencia entre diferentes tipos de análisis (BLANCO, 1983).

5.4.2 De la descripción al registro

La descripción es la expresión verbal del contenido de la observación y la primera tarea que debe llevar a cabo una ciencia. Pero es cierto que actuamos desde niveles de descripción diferentes cuando anotamos rigurosamente cada uno de los movimientos y sonidos emitidos por un recién nacido que cuando describimos globalmente lo ocurrido en una discusión profesional.

Por otra parte, el registro es una «transcripción de la representación de la realidad por parte del observador mediante la utilización de códigos determinados, y que se materializa en un soporte físico que garantiza su prevalencia» (ANGUERA, BEHAR, BLANCO, CARRERAS, LOSADA, QUERA & RIBA, 1993), aunque resulta evidente que dicha transcripción no es automática, y habrá que tomar diversas decisiones en su materialización.

Uno de los elementos determinantes en estas decisiones y, en consecuencia, en la forma cómo se lleva a cabo la captación del significado es la adopción de un criterio-base (o varios) sobre la *segmentación de la conducta y la demarcación de sus unidades,* la cual depende a su vez de la naturaleza de los parámetros del comportamiento que se poseen y de los fines específicos de la investigación, con lo que se establecerá el carácter predominantemente molar, molecular o mixto del sistema taxonómico, que está en estrecha relación con un nivel elevado o prácticamente inexistente de abstracción, el interés por una taxonomía predominantemente natural, estructural, o funcional y, de forma relativamente más distante,

con la superposición de niveles en la estructura de la conducta al puntualizar su disposición jerárquica.

El *tipo o modalidad de descripción* repercute de forma determinante. No existe criterio unánime en la literatura especializada, y se ha ido imponiendo el criterio de profesionales de diversos ámbitos (sociólogos, etólogos, etc.). Desde una consideración cercana al grado de implicación del observador, se distingue entre *descripción ética* (HEADLAND, PIKE & HARRIS, 1990), que tiene un indudable carácter externo, objetivo y exhaustivo, haciendo referencia a categorías previamente explicitadas en donde no actúa una selección de lo relevante y todos los detalles tienen igual importancia, y una *descripción étnica,* que se sitúa en un nivel de identificación y precisión de las categorías significantes para el sujeto, y que se lograría intentando componer y relacionar las informaciones éticas extraídas por el observador.

Si se dispone de una flexibilidad en los niveles descriptivos más adecuados, de forma que exista una gradación continuada que incluya una gama de niveles descriptivos intermedios no situados en los extremos de posiciones bipolares, será mayor el ajuste y la articulación entre percepción e interpretación, con lo cual resulta beneficiada la calidad del registro observacional. Podría argüirse en contra que aumentaría la complejidad en la codificación y posterior análisis, pero ello puede solventarse adecuadamente si se hace uso adecuado de los parámetros observacionales establecidos y se lleva a cabo un tipo de análisis que se adecue a los datos recogidos.

5.4.3 Del registro a la codificación

La fase empírica de la observación participante se inicia desde el momento en que el observador empieza a acumular y clasificar información sobre eventos o conductas, con lo que posee unos datos provenientes de una traducción de la realidad, y que deberá sistematizar progresivamente, pudiéndolo hacer a lo largo de una gradación con muchísimos eslabones intermedios -desde la observación pasiva a la activa-, los cuales suelen sucederse entre sí, al menos parcialmente, a medida que avanza el conocimiento del observador acerca de las conductas estudiadas y se acrecienta su rodaje específico.

Si se trabaja con notas de campo, transcripciones provenientes de entrevistas no estructuradas, documentos históricos o algún otro material cualitativo, una tarea determinante es la preparación cuidadosa de la codificación (STRAUSS & CORBIN, 1990) mediante la imposición de alguna estructura en la mayor parte de la información.

En primer lugar, al igual que en los estudios cuantitativos, es importante revisar que los datos estén completos, que tengan buena calidad y que estén en un formato que facilite su organización. Se debe confirmar que las transcripciones textuales en realidad lo sean, y que se hallen completas.

La principal tarea en la organización de los datos cualitativos procedentes de una observación participante es desarrollar un método para indizar el material; por ejemplo, listados que relacionan los números de identificación de materia con otros tipos de información, como fechas y lugares de la recogida de datos.

Todo registro, por ajustarse al objetivo previamente delimitado, implica una selección de las conductas consideradas relevantes, y en base a sus características, a la técnica de registro elegida y a los recursos de que se dispone, deberá escogerse un sistema (escrito, oral, mecánico, automático, icónico, etc.) que facilite su simplificación y almacenamiento.

Ahora bien, el plano en que se sitúa el registro es pobre e insuficiente si pretendemos, como se indicó anteriormente, una elaboración posterior —y también la cuantificación— de la plasmación de la conducta espontánea mediante la observación sistemática. Y de ahí la necesidad, mediante la codificación, de construir y utilizar un sistema de símbolos -que pueden ser de muy diversos órdenes- que permita la obtención de las medidas requeridas en cada caso, y que permitirán un ulterior análisis.

5.5 UTILIZACIÓN DE LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

5.5.1 Ventajas

Son diversas, y generalmente se vinculan a la propia naturaleza de la situación. No obstante, y en un intento por sistematizarlas (ANGUERA, 1985), podrían señalarse las siguientes:

a) Facilita la «percepción», en cuanto resulta más viable de estudio el escenario social de las interrelaciones entre los miembros y la dinámica del grupo.
b) Desde un punto de vista psicológico, los sujetos observados van modificando y modulando su propia actitud respecto al observador, al que acaban por aceptarlo e incluso a considerarlo como un miembro más del grupo.
c) Hay más situaciones de observación con la necesaria viabilidad.
d) Facilita el acceso a datos e informaciones restringidas.

5.5.2 Inconvenientes

Existe un buen número de detractores de la observación participante, y no es casualidad que en buena medida ejerzan más o menos presión en función del ámbito sustantivo en que se sitúan.
Los inconvenientes o dificultades que se arguyen con más contundencia son:

a) Subjetividad del observador, canalizada en función de las características propias y las del (de los) sujeto(s) observado(s).
b) Posible falta de espontaneidad.
c) Tratamiento como caso único, lo cual incide sobre la individualización del observador y anulación de la posibilidad de su sustitución por cualquier observador entrenado y adiestrado.
d) Peligros de sesgo (BEHAR & RIBA, 1993), tanto el correspondiente al observador (expectancia) como a la situación de observación (reactividad).

5.6 CONCLUSIONES

La observación participante conlleva una indudable complejidad en su conceptualización, desarrollo y uso. Su revisión es una tarea inacabada en nuestros días, y el movimiento pendular de encomio y descrédito en que se halla es buena prueba de ello, dado que la adscripción más o menos rígida a determinados planteamientos vigentes puntualmente en determinado momento le impide la necesaria perspectiva histórica que ofrezca una mayor angular para su profundización crítica.

BIBLIOGRAFÍA

ANGUERA, M.T. (1985). *Metodología de la observación en las Ciencias Humanas.* Madrid: Cátedra (3.ª ed. revisada).
ANGUERA, M.T. (1988). *Observación en la escuela.* Barcelona: Grao.
ANGUERA, M.T. (en prensa). Metodología cualitativa. En M.R. Martínez Arias (Coord.) *Metodología de la investigación en Ciencias del Comportamiento.* Madrid: Síntesis.
ANGUERA, M.T., BEHAR, J., BLANCO, A., CARRERAS, M.V., LOSADA, J.L., QUERA, V. & RIBA, C. (1993). Glosario. En M.T. Anguera (Ed.) *Metodología observacional en la investigación psicológica* (pp. 587-617). Barcelona: P.P.U., Vol. II.

ARNAU, J., ANGUERA, M.T. & GÓMEZ, J. (1990). *Metodología de la investigación en Ciencias del Comportamiento.* Murcia: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia.

BABCHUK, N. (1962). The role of the researcher as participant observer and participant-as-observer in the field situation. *Human Organization,* 21, 225-228.

BEHAR, J. & RIBA, C. (1993). Sesgos del observador y de la observación. En M.T. Anguera (Ed.) *Metodología observacional en la investigación psicológica* (pp. 15-148). Barcelona: P.P.U., vol. II.

BERNARD, C. (1976). *Introducción al estudio de la medicina experimental* (ed. orig., 1865). Barcelona: Fontanella.

BLANCO, A. (1983). *Análisis cuantitativo de la conducta en sus contextos naturales: Desarrollo de un modelo de series de datos para el establecimiento de tendencias, patrones y secuencias.* Tesis Doctoral no publicada. Barcelona: Universidad de Barcelona.

ERICKSON, F. (1986). Qualitative methods in research on teaching. In M.C. Wittrock (Edit.). *Handbook of research on teaching.* New York; McMillan.

FILSTEAD, W. (1986). Métodos cualitativos. Una experiencia necesaria en la investigación evaluativa. En T.D. Cook y Ch.S. Reichardt (Eds.) *Métodos cualitativos* y *cuantitativos en investigación evaluativa* (pp. 59-79). Madrid: Morata.

GOETZ, J. & LE COMPTE, M. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa.* Madrid: Morata.

GUBA, E. & LINCOLN, Y. (1985). *Effective evaluation.* San Francisco: Jossey-Bass.

HEADLAND, T.N., PIKE, K.L. & HARRIS, M. (Eds.) (1990). *Emics and etics. The insider/outsider debate.* Newbury Park, Ca.: Sage.

KLUCKHOLM, F.R. (1940). The participant-observer technique in small communities. *American Journal of Sociology,* 46, 331.

LIEBERMAN, D. (1979). Behaviorism and the mind. *American Psychologist,* 34, 319-333.

LONGABAUGH, R. (1980). The systematic observation of behavior in naturalistic settings. In H.C. Triandis & J.W. Berry (Eds.) *Handbook of cross-cultural psychology. Vol. 2: Methodology* (pp. 57-126). Boston: Allyn & Bacon.

MUCCHIELLI, R. (1974). *L'observation psychologique et psychosociologique.* Paris: E.S.F.

RUIZ-MAYA, L., MARTÍN-PLIEGO, J., LÓPEZ, J., MONTERO, J.M. & URIZ, P. (1990). *Metodología estadística para el análisis de datos cualitativos.* Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Banco de Crédito Local.

STRAUSS, A. & CORBIN, J. (1990). *Basics of qualitative research. Grounded theory procedures and techniques.* Newbury Park: Sage.

WEBB, E.T., CAMPBELL, D.T., SCHWARTZ, R.D., SECHREST, L. & GROVE, J.B. (1981). *Nonreactive measures in the Social Sciences.* Boston: Houghton Mifflin.

6. Émica, ética y transferencia

Ángel Aguirre Baztán

6.1 PRELIMINAR

a) En 1954, el lingüista y misionero Kenneth L. Pike describe en su obra *Language In Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (Glendale 1954, 2ª Ed. La Haya 1971) una «distinción» entre dos modos de hablar de una cultura: *emic y etic.* Para Pike, estos dos sufijos proceden de *phonemic* y *phonetic,* siendo «fonémica» la perspectiva que se centra en el estudio de las unidades significativas para el hablante, mientras que la «fonética» estudiaría los sonidos del hablante desde el exterior, a efectos lingüísticos.

Señalemos que Pike efectúa esta distinción como misionero (que quiere entrar en comunicación con los nativos mixtecas) y como lingüista (desde una perspectiva intercultural).

Sapir, a quien cita Pike y en quien probablemente se inspira, describe la «diferencia comprensiva» del interior y el exterior:

> «Resulta imposible decir lo que un individuo está haciendo sin haber aceptado tácitamente los modos de interpretación esencialmente arbitrarios que la tradición social está constantemente sugiriéndonos desde el momento mismo de nuestro nacimiento. Si alguien lo duda, que haga el experimento de dar un informe detallado (debe entenderse etic) de las acciones de un grupo de nativos entregados a alguna actividad, digamos religiosa, de la que él no tenga la clave cultural (o sea, que no conozca el sistema emic). Si es escritor hábil, conseguirá hacer una descripción pintoresca de lo que ve y oye, o piensa que ve y oye; pero las posibilidades de que sea capaz de dar una relación de lo que acontece en términos que resulten a la vez inteligibles y aceptables a los nativos mismos, son prácticamente nulas. Se hará culpable de toda clase de distorsiones y su interés lo pondrá siempre donde no debe. Encontrará interesante lo que los nativos dan por descontado como una muestra casual de conducta que no merece comentario especial; y, en cambio, dejará completamente de observar los momentos cruciales que en el trascurso de la acción, dan significado formal al conjunto, en las mentes de aquellos que poseen la clave de su comprensión» (en PIKE, 1954: 9).

Si el observador exterior no está en la «mentalidad» del nativo, no podrá entender el significado de la cultura.

Emic y Etic son, pues, «dos puntos de vista» o perspectivas, que desde la óptica de Pike sólo significan dentro/fuera: la descripción émica o punto de vista del nativo, se sitúa *dentro* de la perspectiva del actor, mientras que la descripción ética o punto de vista del observador exterior, se sitúa *fuera* del agente.

Existen otras aproximaciones conceptuales a dentro/fuera:

emic	etic
particularismo	generalismo
interno	externo
relativo	absoluto
material	formal
histórico	ahistórico

con las que se puede acceder a comprender la «distinción» de Pike, aunque no todos estén de acuerdo en su homologación conceptual.

b) La cuestión se complica cuando la llamada «nueva etnografía» (STURTEVANT, 1964), nacida en Yale con reminiscencias estructuralistas levistraussianas, que entiende la cultura como un sistema de cogniciones compartidas, asimila la distinción de Pike, integrándola en su particular perspectiva:

> «Generalizando (...) podemos decir que cuando describimos cualquier sistema de comportamiento socialmente significativo, la descripción es émica, en la medida en que se basa en los elementos ya componentes del sistema. El objeto de los análisis émicos es llegar a un conjunto mínimo de componentes conceptuales que puedan servir como los puntos originales de referencia para describir el resto del contenido del sistema. Pero este conjunto mínimo de componentes conceptuales sólo puede ser descrito en términos éticos, es decir, con referencia a conceptos que son extrínsecos al sistema que se está describiendo. La émica, pues, se refiere a todo lo que participa metodológica y teóricamente al hacer una descripción émica de los sistemas de comportamiento socialmente significativos, tanto lingüísticos como culturales. La ética se refiere a todo lo implicado en la conceptualización y descripción de los componentes émicos básicos u originarios de tal sistema de comportamiento» (GOODENOUGH, 1975: 166-167).

La perspectiva *emic* o interna a la cultura estudiada, sería la «válida» por ser la perspectiva de los nativos, mientras que la perspectiva etic sólo tendría sentido en cuanto perspectiva «validada», si se aprende tal como los nativos la han aprendido, por enculturación previa.

Esta explicación emic/etic, dada por la «nueva etnografía» supone una ampliación notable de la formulación de Pike, de la que se aleja, dando un giro de predominancia hacia el sistema emic y hacia el particularismo cultural.

c) De los recientes desarrollos conceptuales de la obra de Pike, destaca el de M. Harris, el cual desde su posición materialista cultural, critica el emicismo de la «nueva etnografía» y define el *dentro* de Pike, más como «dentro de la mente» que «dentro de cada cultura», desde una suerte de «eticismo» de los nativos respecto al «emicismo» de sus culturas. «Se diría que Harris ha entendido inicialmente la perspectiva etic de un modo inverso a como la entendió Pike, es decir, como la perspectiva esencial; y de ahí la ambigüedad del término "etic" en manos de Harris, que, por un lado, conserva residualmente alguna connotación de Pike —el fisicalismo... y, por otro lado asume las características de lo que es esencial» (BUENO, 1990: 58). Esquematicemos con un ejemplo, su postura:

Cultura nativa:	Emic	Etic
Conducta del grupo:	Una madre no deja morir de hambre a sus hijos.	Una madre deja morir de hambre a sus hijas.
Pensamiento individual:	Una madre nunca debe dejar morir a sus hijos y defiende su vida.	Cuando no hay alimento, se salva a los machos que sobreviven mejor.

Tanto el campo emic como el etic tienen «dos versiones»: lo que se piensa y lo que se hace, lo cual hace imposible hablar de la intención o mentalidad a la que aludían Sapir y Pike. Lo emic sería, para Harris, tanto lo que el nativo nos informa (discurso manifiesto) como lo que calla (discurso tácito). Es como cuando le preguntamos a un católico sobre el aborto y responde que es detestable, pero piensa que en caso de apuro (sobre todo si es propio) se puede transigir (privadamente) la ley enunciada.

Harris lo argumenta con el recurso, al que hemos de volver más adelante, del análisis de la relación entre el terapeuta y el paciente:

> «Hay algunas opciones que de una forma sutil anulan la distinción emic-etic. Por ejemplo, es un lugar común de la investigación y de la práctica psicoanalítica el considerar que el actor es un mal observador de sus propios estados internos. La tarea del analista consiste en penetrar detrás de las fachadas, los símbolos y las otras defensas de los pensamientos y de los sentimientos inconscientes de los que el actor no se da cuenta. Hasta aquí todo es etic: las afirmaciones del analista no quedan falseadas, aunque se demuestra que los contrastes que él establece no son significativos, ni tienen sentido, ni son reales, ni resultan apropiados para el punto de vista del actor. Pero, de todos modos, esto parece conciliarse con la suposición de que si el actor acepta que la descripción del analista sí corresponde a su propio "verdadero" estado interno, entonces sí se ha logrado la verificación. Y, en esta medida, las descripciones psicoanalíticas son emic. Mas hay que señalar que tal aparente anulación de la distinción emic-etic lleva aparejado un castigo bajo la forma de un bajo nivel de verificabilidad y un estatus empírico dudoso. Es el mismo castigo que pagan siempre quienes, indiscriminadamente, pasan repetidas veces de la estrategia emic a la etic y viceversa» (HARRIS, 1977: 497).

El terapeuta sabe que, en psicopatología, todo discurso del paciente sobre el síndrome (signos y síntomas) que le aqueja, cuanto más elaborado y cerrado (aparentemente seguro) se presenta, más falseado y construido desde la ansiedad resulta. En este sentido, la narración cultural de un nativo puede estar, desde impregnada de nacionalismo hasta magnificada desde el complejo de inferioridad.

d) Proveniente del movimiento diferencialista francés de los años setenta y que surge como reacción al estructuralismo, la etnografía «postmoderna» (Reinoso, 1991; AGUIRRE, 1993c) que se proclama como «meta-etnografía», en la cual el etnógrafo, en vez de levantar acta presencial de la cultura nativa etnografiada, «de-speja» (se mira en el espejo de la otra cultura) sus propias incógnitas y redescubre su propia cultura:

> «La antropología está mucho más del lado de los discursos literarios que de los científicos. Los nombres personales aparecen ligados a libros y artículos y más ocasionalmente a sistemas de pensamientos (...) Lo cual, no nos convierte sin embargo en novelistas, del mismo modo que el hecho de construir hipótesis o escribir fórmulas tampoco nos convierte, como algunos parecen pensar, en físicos» (Geertz 1989: 18).
>
> «En la investigación etnográfica, la voz del investigador se manifiesta siempre en primer plano; pero, lo convencional de su texto, las limitaciones de su explicación, a medias entre el discurso fundamentado y el estilo realista, hacen de su obra un todo cerrado, unidimensional» (CLIFFORD & MARCUS, 1991, 42).

El etnógrafo es un «retórico» de la antropología y el texto etnográfico es una «autor-ización» (FERNÁNDEZ, 1993).

Frente al relato realista (emicista) de los antropólogos «naturalistas» y frente al discurso emicista de la «nueva etnografía», surge aquí un eticismo «sui generis», donde lo único válido es el relato experiencial del etnógrafo. La biografía etic es antepuesta al discurso, sobre el otro, con pretensiones neutras y científicas.

e) ¿Dónde está lo *interno* y lo *externo* a que se refería Pike? ¿Es preferible el discurso emicista o el eticista? ¿Dónde encontrar la seguridad teórica que valide la metodología etnográfica como científica? Entre el relato emicista del enfermo y la respuesta diagnóstico-ética del terapeuta hay un enclave que nos proponemos analizar para poner de manifiesto la pertinencia científica del proceso etnográfico.

6.2 LOS RELATOS EMIC

La etnografía trata, sobre todo, de obtener relatos de cómo otras culturas organizan la vida social de los pueblos.

Cuando el antropólogo se introduce en una cultura en condición de «nativo asociado» por medio de la observación participante, trata de percibirla «desde dentro», desde su «comprensión interna», desde la «mentalidad nativa».

Es entonces, cuando el etnógrafo se transforma en un «nativo más», cuando se percibe el relato emic, en el diálogo permanente que realiza desde lo vivenciado allí con la versión de los informantes.

6.2.1 ¿Quiénes son los nativos?

a) Parece como si el término «Nos-Otros» resumiera perfectamente la «violencia» con que nos referimos a los extraños. El «nosotros» etnocentista es el discurso del «Nos» sobre los «Otros».

En el mundo griego, los *bárbaros* eran aquellos cuya existencia, perturbante y periférica, amenazaba a los griegos (Aristóteles. *Política* 1324, b. 10).

> «Si la lengua expresa el *lógos,* palabra y razón, según la semántica del término griego, ese *lógos* que es lo más característico del ser humano, según la famosa definición de Aristóteles, la lengua griega conviene como ninguna otra a la racionalidad, que eleva al hombre por encima de los animales carentes de *lógos»* (GARCÍA-GUAL, 1992: 7).

El bárbaro no tiene *lógos* (no habla griego), es decir, no tiene «razón» y por lo tanto, no tiene «derecho».

Es el cristianismo el que se abre a los «gentiles» (etnikoi), a los «otros», para fundar su catolicidad (katolikós = universal)

Sin embargo, estos pueblos «Otros» que denominamos con el eufemismo de «nativos», casi siempre han sido los dominados y su discurso (su cultura) sólo podía ser analizado «desde fuera».

Fue colonialismo el que produjo la mirada y el discurso etnográficos: «el imperio español produjo la Etnografía, el británico -con la Universidad- la Antropología» (LISÓN, 1977: 103).

Parece que hoy, la vieja distinción entre el Nos-Otros, ya no puede traducirse por «griegos/bárbaros», sino por la amarga dicotomía de pobres/ricos.

No es que los «bárbaros», «primitivos», etc., no tengan «logos», es que no tienen dinero.

b) Los conquistadores y más tarde los etnógrafos, cuando descubrían culturas aisladas en el espacio (en islas, selvas, desiertos, montañas, etc.) y en el tiempo (incomunicadas hasta ser descubiertas), pudieron percibir que había «otras» formas de organizarse comunitariamente y de dar respuesta a las necesidades materiales y sociales de las comunidades.

Este choque con otras culturas les permitió comprender que las «otras» culturas eran otras formas de vida, tan legítimas y eficaces, en sí, como su propia cultura. A partir de aquí, resquebrajado parcialmente su originario etnocentrismo, pudieron admitir que cada comunidad representaba un «particularismo cultural», con su propia y singular lengua, religión, etcétera.

Para toda la ideología dependiente del colonialismo, los «nativos», los «indígenas», etc. han sido esas comunidades subdesarrolladas, que un día fueron sus colonias y que son visitadas por nuestros antropólogos, misioneros, cooperantes, etc., con intenciones tutelares, más o menos encubiertas.

Hasta podríamos decir que, «nativos» (antes se decía: «primitivos», «salvajes», «ágrafos», etc.) son todos aquellos que no somos nosotros.

c) Podemos decir que las cosas han cambiado, porque se hace etnografía «at home», entre nosotros (por lo tanto ya somos «nativos»), en nuestras propias ciudades, de dos maneras muy diferenciadas:

- en nuestro tercer mundo suburbano (marginación, inmigrantes, enfermos, presos, etc.)
- en los grupos urbanos, como las empresas, las asociaciones, las instituciones, etc.

Como dice Barth (1969: 9) el antiguo concepto de «etnia» estaba ligado al concepto de aislamiento geográfico rural (tanto las comunidades «primitivas» de los países colonizados, como nuestros núcleos rurales aislados). Este concepto ha evolucionado hacia el de «etnicidad» que se aplica a toda cultura resultante de un agrupamiento urbano (aislamiento psico-sociológico), no por nacer en una comunidad sino por «adscribirse» a ella.

Respecto a las «culturas suburbanas (marginados, gitanos, tribus urbanas, presos, etc.) el comportamiento etnográfico ha sido el mismo que con los «nativos primitivos»: etnografía sobre su aislacionismo psico-sociológico y sobre su cultura suburbana, con matices de comprensión reivindicadora. Por mucha capacidad de «identificación con la causa de los oprimidos», en estas etnografías está bien claro quién es el observador y quién es el observado.

En lo que concierne a los grupos urbanos (empresas, colegios, hospitales, clubes, etc.). el autoagrupamiento, crea un aislamiento psico-sociológico que genera una cultura grupal. Para que exista un grupo se necesita una cultura y allí donde hay un agrupamiento estable, surge una cultura urbana:

> «El proceso de formación cultural es, en un sentido idéntico al proceso de formación grupal, en cuanto que la misma esencia de "colectividad" o la identidad del grupo -los esquemas comunes de pensamiento, creencia, sentimientos y valores que resultan de las experiencias compartidas y el aprendizaje común-, es lo que, en última instancia, denominamos "cultura" de ese grupo. Sin un grupo no puede existir cultura, y sin la existencia de un cierto grado de cultura, en realidad, todo lo que podemos es hablar de un agregado de personas y no de un grupo» (Schein 1988: 65).
>
> «De hecho, existe la posibilidad, poco considerada en la investigación sobre el liderazgo, de que lo único realmente importante que hacen los líderes sea la creación y conducción de la cultura y que el único talento de los líderes esté dado por la habilidad para trabajar con la cultura» (SCHEIN, 1988: 20).

También podríamos, pues, llamar «nativos» a los miembros de una organización empresarial, de un centro educativo, o de un club de fútbol, ya que si bien la categoría de aborígenes (nativo = de «nascor», nacer) no es muy adecuada, de alguna manera «se nace» al grupo cuando se ingresa en él.

d) Concluiremos diciendo que, cuando hablamos de la perspectiva emic, refiriéndonos al «punto de vista de los nativos», incluiremos allí, tanto la cultura de los pueblos «primitivos» (aislados geográfica e históricamente), como la cultura de los grupos urbanos (ais-

lados psicológica y sociológicamente), aunque más que «nativos» habría que hablar de «vivientes» o «vivenciales» de una cultura.

6.2.2 Emic, el punto de vista del nativo

La manifestación fundamental emic de una cultura se da en los procesos de *enculturación.* Es allí, donde «desde dentro», se transmiten a los nuevos miembros los códigos que definen su cultura. Por eso, para Frazer la iniciación constituía el misterio central de las sociedades primitivas. Este acontecimiento era como una «epifanía emic», una manifestación pública de la propia cultura a los «neófitos». Allí se trasmitía, además, la ortodoxia de las creencias y la ortopraxis de la conducta.

De alguna manera, el etnógrafo que quiera conocer «desde dentro» una cultura, deberá seguir la secuencia de los tres pasos iniciáticos: separación de su propia comunidad, margen o situación de tránsito, y agregación a la cultura nativa (Van Gennep) para llegar a ser «nativo»:

> «Por iniciación se entienden, generalmente, un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen como finalidad la *modificación radical* de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una *mutación ontológica* del régimen existencial. Al final de las pruebas, goza el neófito de *una vida totalmente diferente* de la anterior a la iniciación: se ha convertido *en otro»* (ELÍADE, 1975: 10) (encursivado mío).

El etnógrafo, para tener un conocimiento emic, debería experimentar esta «mutación ontológica», convertirse en «otro».

Esta es la razón por la cual, muchos recelan de que esto se dé realmente y prefieren una *endoetnografía,* que podríamos definir así: uno no puede ser etnógrafo si no ha vivenciado dos culturas y ha superado así su percepción etnocéntrica. Pues bien, tomemos a un etnógrafo nativo que vaya a vivenciar otra cultura y, después de haberse «relativizado», vuelva a estudiar la propia cultura.

Tradicionalmente, el etnógrafo dejaba «su» cultura y marchaba a estudiar «otra» cultura. Este acto «eticista» no le garantiza, al decir de los endoetnógrafos, conocer suficientemente la otra cultura, porque siempre le será «ajena».

Sin embargo con la endoetnografía, se deja temporalmente la propia cultura (para sentir el «choque cultural» de vivenciar otra cultura) y, después, se vuelve a estudiar la «propia» cultura. Que es la única, dicen, que uno puede estudiar.

La solución parece sencilla y hasta legítima; pero lo que no se ve claro es como se puede vivenciar plenamente la otra cultura, es decir conseguir «relativizar», en poco tiempo, el propio etnocentrismo.

Además, la endoetnografía es el tipo de etnografía que propugnan los etnógrafos «nacionalistas» o «localistas».

Un ejemplo nos aclarará este tipo de postura: Barandiarán ha sido fiel discípulo de Aranzadi, un naturalista y a la vez, un etnógrafo con apasionamiento nacionalista. De él ha heredado, a la vez, la precisión en la recogida de datos y la convicción de que hay que recoger la esencia cultural-rural del pueblo vasco, antes de que la cultura urbano-industrial la destruya por completo. Si se llegara a tiempo, a recoger este legado de cultura tradicional rural-cristiana del pueblo vasco, en los momentos de crisis, se podrá «volver a los orígenes», a la propia «identidad» perdida.

Barandiarán sigue, fielmente, este programa, y lo asume, dándole caracteres de «conversión». Aprovechando (y magnificando) una conversación con Wundt (el Wundt que influenciará también el proyecto etnográfico catalán de T. Carreras Artau), decide entregarse a un emicismo militante:

> «Yo estuve interesado en los estudios de Etnología general. Me interesaba, sobre todo, la Etnología religiosa y había leído muchos estudios comparados sobre Religiones. Sin embargo, lo que venía leyendo no me aportaba más que ciencia libresca. Pero luego, cambié. Fue a partir de mi encuentro con el Prof. Wundt quien me indicó, de manera contundente y en repetidas ocasiones, lo siguiente: "El método que está empleando para el estudio de la Etnología religiosa no es nada bueno. Usted se está basando en libros, en libros de etnógrafos que han hecho estudios en tal o cual pueblo, generalmente en pueblos lejanos. (En aquel entonces, el término Etnología se aplicaba a los estudios de pueblos de cultura 'inferior' y la Etnología social recibía el nombre de Folklore.) Pues bien, en el mejor de los casos, esos etnógrafos que han escrito los libros que usted lee, se han dedicado a investigar; pero, su investigación, en la mayoría de los casos, ha estado mediatizada por un desconocimiento de la lengua del pueblo cuya cultura analiza, teniendo que recurrir por ello a la ayuda de un intérprete. En tal caso, como usted comprenderá, el etnógrafo hace sus preguntas al intérprete, quien a su vez las traduce al indígena, el cual contesta al intérprete y este traduce para el etnógrafo. En este largo camino de mediaciones se corre el peligro de perder mucha materia sustantiva en la investigación e incluso, en muchos casos, los datos que recoge el etnógrafo le han llegado tan cambiados que poco tienen que ver con la realidad original. El etnógrafo que escribe, dando incluso una interpretación de estos datos, no puede resultarle de gran utilidad para acercarse a las fuentes, porque además, al leer usted el libro de un tal etnógrafo, se ve obligado a interpretarlo conforme a la cultura que usted ha recibido". Cuando comprendí este problema que me planteaba el Prof. Wundt, estuve en condiciones para entender sus consejos prácticos en orden a la investigación que yo debería emprender.
>
> »Wundt me ofreció un programa de acción, hablándome en estos términos: "¿Tiene usted problemas?... ¿problemas de carácter social? Pues, *la mejor manera de estudiar científicamente el comportamiento de los grupos humanos, es que usted se dedique a estudiar el grupo humano a que usted pertenece. Usted* tiene en su País, un Pueblo con una lengua y una cultura propias; usted debería de estudiar la cultura de ese grupo humano. Usted está perdiendo el tiempo dedicándose a la investigación libresca que no le garantiza el acceso a las fuentes. Sin embargo, si usted se centra en el estudio de la cultura de su pueblo estará en condiciones de recoger datos con el sentido original que les corresponde en su contexto. Este contexto sólo lo puede ofrecer una persona que haya crecido en el medio cultural que trata de analizar. Usted tiene ese contexto, porque lo ha vivido". Me convenció. Este acontecimiento fue para mí una revelación; un cambio cultural» (J.M. BARANDIARÁN, en A. Manterola, 1984: 31).

Este expresivo texto patentiza todo el fervor emicista de la endoetnografía. Su programa está claro: «este contexto sólo lo puede ofrecer una persona que haya crecido en el medio cultural que se trata de analizar», pues sólo un endoetnógrafo sabe lo que significan las palabras y las cosas (Wörten und Sachen). No hace falta interpretación, ya que la cultura habla desde dentro, desde sí misma. Sólo hay que explicar las cosas a los de «fuera».

Pero a nadie se le oculta que, detrás de este ejercicio de «inventario» etnográfico, subyace en Barandiarán (como en todos los endoetnógrafos, según cada caso) la reconstrucción nostálgica e idílica de un Pueblo Vasco, rural y católico, tradicionalista y diferencial («radicalmente diferente»), y que la pretendida «mera descripción de los hechos», oculta no poca ideología. No se trata aquí de legitimar o no, esta u otra ideología, sino de descubrir si el emicismo de la endoetnografía es científico (objetivo) y no está viciado por el etnocentrismo.

6.2.3 Emic, un concepto poco definido

a) Si la valoración «emic» parte del supuesto de que el actor (nativo) está más capa-

citado para conocer «desde dentro» (Pike), su propia cultura, el auténtico etnógrafo sería el nativo que recoge y describe su propia cultura (endoetnografía).

Pero, sin darnos cuenta, al describir la endoetnografía, lo que hacemos es hablar de la figura del «informante», del «nativo bien informado», que es capaz de trasmitir al foráneo (etic) la cultura de un pueblo «tal como es», «tal como se entiende». En este sentido, la figura de Barandiarán sería la de «un nativo bien informado», pues nos servimos de sus «fieles» descripciones para entender la cultura vasca desde fuera.

Tomaremos, pues, aquí la figura del «informante» como la de un auténtico endoetnógrafo, pues, además de haber tenido contacto con otras culturas (las de los foráneos para los que trabaja como «intérprete» de su cultura), es un nativo «bien informado».

El emicismo endoetnógrafo nos llevaría a afirmar que sólo los nativos bien informados nos pueden describir (etnografiar) su cultura y que «nuestra etnografía» no sería otra cosa que una meta-etnografía «etic» o interpretativa y reconstructiva. Según esto, sólo los vascos entenderían a los vascos, sólo las mujeres entenderían a las mujeres, sólo los niños entenderían a los niños y podrían explicar «su» cultura a los «otros» para que hicieran todas las metaetnografías que quisieran.

En el diálogo intercultural sólo se admitiría una dirección: desde los nativos (los que poseen émicamente la cultura) a los de fuera; y no, desde el «fuera-etic» hacia el «dentro-emic».

Este emicismo niega, en primer lugar, la posibilidad del conocimiento científico «objetivo» (ob-jectum), por la incapacidad de llegar al núcleo semántico de la cultura nativa «desde fuera». Pero, además en segundo lugar, niega la posibilidad misma de un análisis intercultural, puesto que la «generalización» constituiría una violencia exterior, superior al análisis etic...

El emicismo, al afirmar su particularismo cultural, queda aislado (a veces, paranoidemente), como una singular «mónada», asediada por acechantes miradas «etic».

b) Cuando un «informante» recibe a los foráneos les da una descripción de su cultura, un tanto «normativa y oficial» (lo que el pueblo quiere ser, la buena imagen, la «cara buena»), olvidando, como dice Harris, que no sólo hay reglas de conducta, sino también, reglas para quebrantar la conducta. En las escuelas, por ejemplo, la cultura «oficial» de las aulas es contrarrestada con la cultura «clandestina» del patio de recreo (GRUGEON, 1995: 23-48), donde se desarrolla, no pocas veces, el llamado «folklore obsceno infantil» (GAIGNEBET. 1986).

Lo que un nativo o informante «calla», oculta, olvida o no sabe es, muchas veces, más importante que lo que explica, y no hace falta recurrir a psicoanálisis para descubrir que explicaciones demasiado «idílicas y perfectas» están construidas desde una posición de inferioridad y de ansiedad.

c) Finalmente, puede perfectamente ocurrir que, mientras la descripción emic de la cultura de un pueblo sea correcta, su interpretación «desde dentro» sea totalmente errónea y que los «informantes», aunque actúen de buena fe, no estén capacitados para informarnos bien. G. Bueno aduce, a este respecto, un clarificador ejemplo etnohistórico: «Desde la perspectiva emic de Cristóbal Colón, de los Reyes Católicos, o de quienes apoyaron las empresas de "navegación hacia el poniente", puede decirse que Colón no descubrió América (Colón creyó haber llegado a Cipango o a Catay) y que la empresa no se organizó para descubrirla. Decirlo sería un anacronismo, tanto más grave, cuanto que históricamente los motivos que determinaron la empresa colombina actuaron, precisamente, al margen de América (por ejemplo, actuaron a través del proyecto estratégico de "coger a los turcos por la espalda"). Pero, desde una perspectiva etic, que es la nuestra (la de nuestra geografía), habría que decir que Colón descubrió América y podremos fijar en 1992, la fecha del Quinto Centenario del descubrimiento por antonomasia» (BUENO, 1990: 11).

6.2.4 Crítica del emicismo

El propio análisis formal que los naturalistas, sobre todo los que aplicaban la perspectiva «botánica» (formalista y atemporal) de Linneo (FOUCAULT, 1968: 126-163), puede servir de punto de referencia para explicar el enfoque emicista, heredero tanto del pensamiento ilustrado francés del siglo XVIII, como de la antropogeografía alemana.

El positivismo representa un empirismo racionalista y un enfoque naturalista, colocando a las ciencias de la naturaleza como modelo de toda cientificidad.

La antropogeografía alemana, aportó, además, la explicación geográfico-determinista de la cultura:

> «Geografía y etnografía eran, en la segunda mitad del siglo xix, ciencias muy relacionadas, como lo prueba, entre otras cosas, la elección del etnógrafo A. Bastían para presidente de la Sociedad Geográfica de Berlín (de 1871 a 1873). Es también interesante destacar que dos geógrafos alemanes, Peschel y Ratzel, escribieron sendos tratados de *Völkerkunde,* que han sido considerados por algunos antropólogos modernos como obras clásicas de dicha disciplina (Lowie 1937) y que Ratzel inició en 1882, una serie de publicaciones monográficas que llevaban el título general de *Forschungen zur deutschen landeskunde und Völkerkunde»* (CAPEL, 1981: 279).

El determinismo geográfico de Ratzel, del cual es deudor el también alemán F. Boas (vg. en su obra *The Central Eskimo 1888)* impregna la escuela boasiana norteamericana, no tanto desde un rígido condicionamiento físico, sino desde el contexto de un nicho ecológico:

> «Un estudio detallado de las costumbres en relación con la totalidad de la cultura de la tribu que las practica y en conexión con una investigación de su distribución geográfica entre tribus vecinas, nos proporciona casi siempre un medio para determinar con considerable precisión las causas históricas que llevaron a la formación de las costumbres en cuestión y al proceso psicológico que actúa en su desarrollo. Los resultados de investigaciones realizadas con este método pueden ser triples. Pueden revelar las condiciones ambientales que han creado o modificado los elementos culturales; pueden esclarecer los factores psicológicos que conforman la cultura o pueden presentar ante nuestros ojos los efectos que han tenido las conexiones históricas sobre el desarrollo de la cultura» (Boas, 1896 ed. 1968: 276).

Condiciones ambientales, factores psicológicos, conexiones históricas se revelan como las tres claves de todo particularismo cultural, que se origina en un nicho geográfico, (antropogeografía), que tiene una mentalidad (Volkgeist) y que genera una cultura (Volskunde).

Para analizar cada cultura hay que hacerse «como si se hubiera nacido en ella», porque vg.: si un pueblo mata a sus ancianos por razones económicas y otro para asegurarles un final feliz, nos encontraremos ante dos fenómenos émicamente distintos que pueden ser iguales para un observador etic que no capte la intención y la «mentalidad» de cada pueblo.

Hasta el mismo Malinowski, cuyo método etnográfico-funcionalista se hizo canónico, (Maestre 1990: 37) repite la tradición emicista:

> «Este objetivo es, en pocas palabras, captar el punto de vista del nativo, su relación con la vida, llegar hasta su visión del mundo. Estudiar las instituciones, las costumbres y los códigos, o estudiar la conducta y la mentalidad sin el deseo subjetivo de sentir qué hace vivir a esas gentes, de entender la sustancia de su felicidad, equivale en mi opinión a renunciar a la mayor recompensa que podemos obtener del estudio del hombre» (MALINOWSKI, 1973: 25).

En los últimos años, como hemos visto, la «nueva etnografía» ha seguido insistiendo,

en esta perspectiva étnica, basada en un cierto «complejo naturalista» de cientificidad, que se agarra a los fenómenos, al dato «en sí», a «las cosas mismas», como diría Husserl.

6.3 LOS RELATOS ETIC

La perspectiva *etic* nos viene dada por la comprensión de una cultura, realizada por un observador exterior a ella. «Las proposiciones etic quedan verificadas cuando varios observadores independientes, usando operaciones similares, están de acuerdo en que un acontecimiento dado, ha ocurrido. Una *etnografía etic* es, pues, un corpus de predicciones sobre la conducta de clases de personas» (HARRIS, 1977: 497).

La mirada «neutra» del observador imparcial es la mirada que *objetiva* el relato sujetual (y subjetivo) del nativo informador. En el ámbito terapéutico, sería la perspectiva diagnóstica del terapeuta sobre el paciente.

En la historia de la etnografía no ha sido siempre bien mirado defender la perspectiva etic; al contrario, se lo ha tomado como un signo de violencia exterior sobre las culturas.

6.3.1 Forastero y amigo

El papel del investigador etic podría concretarse en estas funciones: ser un sujeto que viene de otra cultura y es *portador* de una metodología de análisis; ser un sujeto que se adentra en la cultura nativa y *participa* de ella como nativo asociado; ser un sujeto que, a la vez, *observa* la cultura nativa; ser un sujeto que *reconstruye* la cultura nativa como un todo y; ser un sujeto que plasma en una monografía esa cultura, mediante la cual *devuelve* a la comunidad su versión sobre la misma para su autocomprensión.

Powdermaker ha definido al etnógrafo como *Stranger and friend* (1966), como una persona que ha *traspasado las fronteras* territoriales de una cultura para estudiarla. Estas fronteras pueden ser físicas (ríos, montañas, etc.), sanitarias y alimentarias (adaptación), psicológicas (entendimiento) y, sobre todo, culturales (inicio de enculturación).

Aunque viene de fuera, se «adentra» en la cultura nativa para realizar el «trabajo de campo». Después, reconstruirá, a través de una monografía, su visión sobre la cultura nativa.

Sigue siendo forastero pues, además de que viene de fuera, mantendrá por encima de la familiaridad cotidiana, una *distancia objetiva,* que se hará completa cuando, una vez acabado el trabajo de campo, abandone el escenario y se repliegue a otro lugar para, ya lejos del contacto con los nativos, organizar el material y escribir la monografía.

Pero intentará también ser amigo, es decir, «nativo asociado» con los nativos, comer su comida, vivir sus problemas, hablar su lengua y hasta dejarse atrapar afectivamente como por un «síndrome de Estocolmo», a causa de la prolongada convivencia en aislamiento.

Su estatus de extranjero al grupo cultural será permanente; su condición de amigo tendrá que ganársela cada día.

La estancia en la comunidad debe ser lo suficientemente prolongada para permitir vivenciar todas las facetas de la cultura nativa. Así por ejemplo, no se concibe el estudio de una comunidad agrícola sin la permanencia, al menos, durante un «ciclo anual» a través del cual se realizan las cosechas.

El acceso a la comunidad, el primer mes de estancia, los altibajos y la rutina, la despedida al final de la estancia, etc., han sido prolijamente estudiados por algunos etnógrafos, pero no por eso dejan de causar, cada vez, abundantes sorpresas para el etnógrafo «forastero y amigo».

6.3.2 La personalidad del etnógrafo

Naroll (1970: 935-937) trató de asegurar el control de calidad de la etnografía, analizando 25 factores de control:

1. Papel del etnógrafo
2. Duración del trabajo de campo
3. Circunstancias temporales del trabajo de campo
4. Experiencia previa de campo
5. Composición del equipo investigador
6. Nacionalidad
7. Universidad donde se formó el autor
8. Profesores que influyeron en su formación
9. Financiación
10. Objetivos del estudio de campo
11. Razones de la elección de la cultura estudiada
12. Razones de la elección de la comunidad estudiada
13. Número de comunidades visitadas por el autor
14. Sentimientos personales del autor para con los nativos
15. Orientación teórica
16. Familiaridad con la lengua nativa
17. Asistentes nativos
18. Asistentes no nativos
19. Informantes
20. Lugar de residencia durante el trabajo de campo
21. Uso del método genealógico
22. Participación
23. Enumeración de los rasgos culturales
24. Referencia a etnografías anteriores
25. Extensión del trabajo

pero nada aclara este autor, sobre la personalidad del etnógrafo. Esto me recuerda, la obligación que tienen los funcionarios docentes españoles, al tomar posesión de su plaza, de presentar un certificado antituberculoso, sin importar a la administración gran cosa que el sujeto sea neurótico agudo, paranoide, etc., aspectos que evidentemente perjudican más a su relación docente.

Y es que la personalidad del etnógrafo, al igual que la del terapeuta, es demasiado importante para no someterla a control.

- Como dijera M. Balint (1986) respecto al médico, su figura es el fármaco más frecuentemente utilizado en la práctica médica. Una droga que se administra con frecuencia, sin conocer su composición, ni su uso, ni sus contraindicaciones y que produce, por ello, enormes efectos secundarios.

Una etnografía puede estar realizada de modo tan cerrado y perfecto que puede hacer dudar. Otras, como señala Devereux, son auténticas reconstrucciones proyectivas, que silencian aspectos reprimidos (vg. los temas de sexualidad en las monografías de misioneros), o magnificando situaciones con las que se identifican (vg. algunas etnografías «revolucionarias» hechas por marxistas).

Estos etnógrafos transforman en temática su propia problemática.

- Otro aspecto no menos importante concerniente a la personalidad del etnógrafo es que, al igual que el terapeuta, el etnógrafo posee un *poder protoplástico* de reorientación inicial de todo el curso de la investigación, polarizando el interés narrativo de los informantes, moldeando la intensidad de los contenidos. Si el curso de una enfermedad puede ser

predeterminado por una reorientación protoplástica inicial, de la misma manera, el etnógrafo puede dar un sesgo personal profundo a la investigación etnográfica.

- Finalmente, existe en muchos etnógrafos una doble personalidad: la «escénica» (que niega los conflictos vg. haciéndose protector de los nativos) y la «profunda» (aquella donde emergen las pulsiones y conflictos censurados, vg. el desprecio hacia los nativos)

Leyendo en paralelo *Los argonautas del Pacífico occidental* y el *Diario en el sentido estricto del término,* pueden rastrearse estas contradicciones en la personalidad de su autor, B. Malinowski. Y es que, esta «doble versión» de la realidad nos pone de manifiesto, la «doble verdad» interior de Malinowski, que corresponde a dos tiempos psicológicos: el pulsional y el autocensurado. Así, mientras el *Diario* fue escrito, cotidianamente, en las Trobriand, *Los Argonautas* fue redactado en Tenerife, a considerable distancia (física y psicológica). La misma dicotomía podríamos establecer entre el idealismo optimista con que M. Mead se refiere a los samoanos y el pesimismo crítico con que los trata D. Freeman. Al final, dos versiones, ¿cuál de las dos está escrita desde la realidad «personal» y proyectiva y cuál desde la realidad «objetiva»?

6.3.3 El etnógrafo como autor

Durante los siglos XVIII y XIX visitaron España muchos viajeros ingleses y franceses, que nos dejaron narraciones exóticas y hasta inefables, casi siempre distorsionadas, como la de aquel que describía a los vascos bailando flamenco. «Así nos vieron» y «así nos describieron», podríamos decir.

Resulta divertido leer estos libros de viajes, aunque dudamos, desde el principio, de su fiabilidad.

¿Son etnografía estos libros de viajes? Por supuesto que no, son más bien relatos. Por su sola «experiencia subjetiva» («estuvieron allí») no se les confiere autoridad científica.

En esta línea, algunos antropólogos «postmodernos», proclaman que «es evidente que, así las cosas, la antropología está mucho más del lado de los discursos «literarios» que de los «científicos»» (Geertz, 1989: 18) y otros hablan de la etnografía como «retórica», un discurso que hace creíble la experiencia personal allí vivida.

Lo que vienen a decir estos autores es que la experiencia etnográfica es propia del autor (como un «Diario de campo») y hay que entenderla simplemente como vivencia personal, mientras que la escritura de una monografía es una entrega que se hace al lector, con un mensaje implícito: lo que «comparativamente» se quiere decir. (M. Mead quiso cambiar, con su monografía sobre Samoa, la formación norteamericana de los adolescentes.)

No vamos a abundar en la crítica a esta forma de eticismo radical que representa estas posturas postmodernas, donde el relato etnográfico es un discurso sobre el etnógrafo, que surge «al contacto con el Otro» (AGUIRRE, 1993C: 43-48). Aquí no hay discurso emic, propiamente dicho, sino relato vivencial. El relato postmoderno es un discurso etic surgido «al contacto» con la otra cultura, a la que, en realidad, no se intenta analizar.

6.3.4 Necesidad científica de los relatos etic

Por un lado, el método «naturalista» ha tenido una preferencia manifiesta por el enfoque «emic», por la pura y simple descripción de los hechos; por otro, tanto la llamada «nueva etnografía», de corte emicista, como el postmodernismo antropológico que reduce el relato etnográfico a texto literario, han denostado, repetidamente, el enfoque «etic».

No vamos a insistir aquí en la pertinencia de la perspectiva «etic», sino que propondremos algunos puntos de análisis que corroborarán su absoluta necesidad.

a) Como hemos dicho al principio de este apartado: «las proposiciones etic quedan verificadas cuando varios observadores independientes, usando operaciones similares, están de acuerdo en que un acontecimiento dado, ha ocurrido. Una etnografía etic es, pues, un corpus de predicciones sobre la conducta de clases de personas» (HARRIS, 1977: 497).

Existe pues un empirismo etic, cuando los observadores exteriores coinciden.

b) «Cuando realizamos un trabajo clínico, el paciente nos aguarda esperando un diagnóstico, absolutamente controlable, lo mismo que cuando realizamos el trabajo etnográfico sobre nuestra propia sociedad. La etnografía es aquí relato y diagnóstico, en una palabra, ciencia. El etnógrafo es autor de una decisión de diagnóstico sobre una cultura» (AGUIRRE, 1993c: 46-47).

Decidir un diagnóstico, después de un cuidado análisis émico, aunque hubiera equivocación, sería un acto científico.

c) «En definitiva, este lenguaje etic, o jerga profesional, o vocabulario técnico (como diría Sperber) de los antropólogos, que en mi opinión se elabora no sólo a partir del vocabulario emic y de la terminología interpretativa, sino también de la lengua folk del antropólogo y de los conceptos teóricos de la Antropología, es el que sirve de punto de partida, tanto para abordar un sistema, como pensaba Pike, como para la traducción y libre interpretación de los datos etnográficos, en términos de Sperber, como para la clasificación y archivo de los materiales etnográficos de los que se dispone» (GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, 1990: 169). Sin conceptualización, con su terminología correspondiente, no hay posibilidad de comparación y de análisis intercultural.

En conclusión: la perspectiva emic puede ser empírica y objetivada, es una decisión diagnóstica y desde su construcción conceptual admite la comparación intercultural, lo que permite niveles de generalización científica.

6.4 EL ACTO ETNOGRÁFICO Y SU VALIDEZ CIENTÍFICA

Voy a proponer la comparación entre el acto etnográfico y el acto terapéutico para comprender corno, entre el relato emic del nativo y del paciente, y la respuesta etic del etnógrafo y el terapeuta, hay un punto de fusión, el *acto etnográfico* y acto terapéutico.

En lugar de analizar en paralelo, como las vías de un ferrocarril que no se juntan nunca, las perspectivas emic y etic, estudiaremos un modelo de conjunción al que llamaremos *acto etnográfico,* siguiendo los pasos, (mejor estudiados y que por lo tanto nos allanarán el camino), de la acción terapéutica, bien analizada en la antropología médica (LAÍN ENTRALGO, 1984: 343-454).

6.4.1 El hecho de la relación

Me referiré, a través de dos textos, a la relación existente entre el terapeuta y el enfermo y, a partir de ellos, analizaré la relación inicial en la etnografía:

> «Un enfermo lleva, a menudo, la máscara de su enfermedad: palidez, rasgos tensos, ojos hundidos, color terroso, sin olvidar todos los aspectos exteriores correspondientes a una degradación de su cuerpo; entonces, es fácil imitar de allí una máscara de teatro, donde todos sus defectos se agrandarán desmesuradamente, aparecerán hinchados cada vez que ello sea verosímil.
>
> »E1 médico, por el contrario, deberá ocultar sus observaciones clínicas, no dejar aparecer lo que siente; en una palabra, permanecer impasible, sea para reconfortar al enfermo, sea para reflexionar más en extremo sobre el método que deberá aplicar

con objeto de obtener una curación final. El aspecto serio del médico tal vez oculta un desconcierto interno, una incapacidad de curar; el enfermo no debe darse cuenta» (ALLARD & LEFORT, 1988: 25).

«Sean empíricas, mágicas o técnicas, la mentalidad y la práctica del sanador, cuando éste se acerca al enfermo, entre ambos se establece un modo peculiar de relación interpersonal, determinado por la situación vital de una de las dos personas (un hombre que, a consecuencia de su enfermedad, necesita ayuda) y las capacidades que se atribuyen a la otra (un hombre dispuesto a prestar esa ayuda conforme a lo que de él se espera). Bajo tan enormes diferencias en el contenido y en la forma, algo común tiene, en efecto, la relación sanador-paciente en estos tres casos: la operación del curandero que empíricamente reduce una fractura ósea, el rito del chamán o el hechicero en cuya virtud mágica creen, tanto él como el enfermo y la existencia del médico que según los recursos del diagnóstico y la terapéutica actuales, trata una insuficiencia coronaria. No puedo pensar que para este último sea motivo de deshonra la existencia de una radical comunidad, a la postre humana, entre él y un ocasional sanador del paleolítico o el medicine-man de una tribu primitiva» (LAÍN ENTRALGO, 1984: 343).

La relación terapéutica, aunque interpersonal, representa el diálogo de dos formas culturales, una emic (el discurso sintomático del paciente o de los pacientes) y otra, etic, el discurso académico, a través del médico.

Esta relación diádica se realiza en tres planos:

- de hombre a hombre (de observador a observado)
- de ayuda (es una relación vertical)
- de carácter técnico (es eficaz, mediante el diagnóstico).

a) Como en la relación etnográfica, aquí hay un diálogo cultural entre una cultura que es observada (posición pasiva) y una cultura que observa (posición activa).

El observador es portador de una cultura que analiza, desde fuera, lo que observa, mediante todos lo procedimientos posibles, pero sin que la técnica sustituya el diálogo «hombre a hombre», «cultura a cultura», propio de la observación participante.

El etnógrafo, como el terapeuta, «han estado allí», en presencia, midiendo con su cuerpo y su mirada la realidad.

b) Al tratarse de una relación de ayuda, definimos a esta relación como vertical y esto no comporta trato vejatorio alguno. De la misma manera que el enfermo se confía en el médico, la cultura nativa se deja etnografiar por el observador foráneo. Una buena etnografía puede ser una excelente ayuda.

c) La relación es de carácter técnico, es decir, orientada a recibir un diagnóstico. No todos los médicos son técnicamente buenos, ni todos los etnógrafos hacen bien su trabajo. La validación del enfoque etic vendrá dada por el eficaz diagnóstico, el cual deberá ser aceptado (o no) por la comunidad nativa/enferma, según los casos.
Que un enfoque etic es imprescindible es tan cierto como que se necesita un buen diagnóstico para curar. Lo etic representa una «decisión» diagnóstica sobre el discurso emic. La relación terapéutica o etnográfica puede ser debida:

- a una demanda del enfermo o de la cultura nativa, para establecer un diagnóstico médico o de identidad étnica, según los casos;
- a una demanda del propio observador que busca verificar comparativamente, datos que posee de otras etnografías o exploraciones.

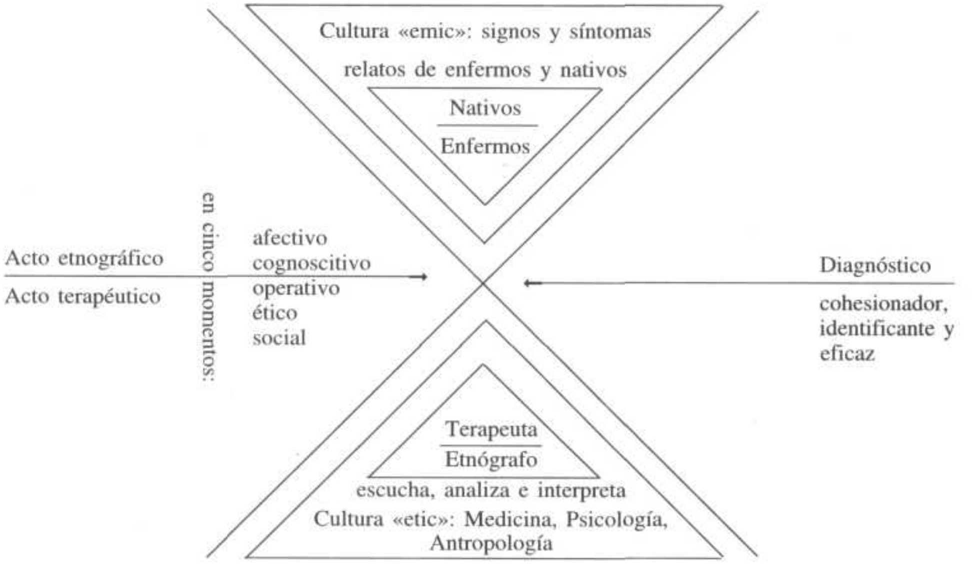
En el primer caso, una etnografía (lo mismo que un diagnóstico) se entrega o devuelve a la comunidad estudiada para que lo utilice en su mejora.

En el segundo caso, el diagnóstico es una confirmación de la perspectiva etic, a efectos de comparación o de reelaboración teórica.

En la relación terapéutica hay dos discursos:

- El discurso *emic* que describe la vivencia de la enfermedad: síntomas somáticos (algias, distonías, etc.), signos externos (rostro, forma de vestir, etc.). Este discurso está *elaborado* (sobre todo en psicosomática) por el paciente desde su angustia, por lo que no puede ser utilizado por él (el autoanálisis es un fracaso y se aconseja a los terapeutas (médicos, psicólogos, etc.) no actuar terapéuticamente sobre sí mismos o sobre las personas afectivamente cercanas). El discurso emic está psicológicamente distorsionado.
- El discurso *etic* sale al encuentro del discurso emic con una respuesta interpretativa, de acuerdo con los conocimientos académicos previos.

Ambos discursos se encuentran en un punto crítico: el *diagnóstico* (emitido por *etic* y aceptado por *emic).* El diagnóstico, si está bien construido, cohesiona el diálogo emic/etic, *identifica* el problema y es *eficaz* en su resolución. El diagnóstico es, pues, un acto de *decisión científica,* realizado a través de cinco momentos: el *afectivo,* el *cognoscitivo,* el *operativo,* el *ético* y el *social.*



6.4.2 El momento afectivo

El momento afectivo del vínculo terapéutico es puesto de manifiesto en aquellas palabras de Séneca:

> «¿Por qué al médico y al preceptor le soy deudor de algo más, por qué no cumplo con ellos con el simple salario? ¿Por qué el médico y el preceptor se convierten en nuestros amigos y no nos obligan por el oficio que venden sino por su benigna y familiar buena voluntad?» (Séneca *De beneficiis VI. 18).*

La transferencia afectiva que vincula al enfermo y al médico se constituye en el contexto y vehículo donde se realiza toda curación.

El paciente llega siempre herido y devaluado en su psiquismo, a causa de una enfermedad experimentada, no pocas veces, como castigo (castración).

Su debilidad le hace regresar a posiciones infantiles de dependencia, concentrando, narcisísticamente, todas las energías disponibles sobre sí. Desde esta posición reclama protección «parental» y el médico, el psicólogo, el profesor, el sacerdote, el curandero, etc. son investidos de ese «poder» (omnipotencia mágica del deseo infantil).

Esta omnipotencia profesional recibe la «fe» del paciente (la fe «mueve los montes» y, sobre todo, cura los enfermos), una fe que no esté exenta de exigencia para que el terapeuta demuestre que es capaz de curar, que tiene «poder», que es auténtico.

La respuesta (etic) del terapeuta («contratransferencia») ante esta movilización afectiva por parte del paciente, puede ser negativa (satisfacción de su propio narcisismo, enamoramiento, moralismo, etc.) o positiva (seguridad, neutralidad, trato bondadoso, etc.).

La historia personal, las raíces étnicas, los prejuicios religiosos, etc. no pocas veces mediatizan, contratransferencialmente, la decisión clínica.

Está fuera de toda duda que la transferencia afectiva impregna, igualmente, el acto etnográfico, pues el observador (extranjero) nunca se adentrará en el contexto nativo, si no se hace «amigo». Del etnógrafo se espera, no sólo que mejore la calidad de vida de la comunidad (sobre todo si es médico, agrónomo, etc.), sino que les descubra y valore su riqueza cultural.

Esta cualidad de nativo dependiente que espera protección y reconocimiento del extranjero es patente en los gestos de bienvenida (como en la irónica película de Berlanga, «Bienvenido Mr. Marshall»).

No siempre la transferencia es cordial, pues a veces se torna hostil y desconfiada, a causa del rechazo vg. a todo hombre blanco como símbolo del colonialismo, como sucedió con la muerte del P. Foucault a manos de los tuareg. Amistad u hostilidad, dependencia y rebelión, constituyen la doble cara de la transferencia nativa (emic) para con el observador extranjero.

No menos importante es la consideración de la contratransferencia (etic), del etnógrafo para con los nativos, presente, por ejemplo, en el Diario de Malinowski, con su ambivalencia hacia los indígenas.

A los nativos se les estima o se les rechaza contratransferencialmente. Pero, también se les manipula. Hay etnógrafos que tratan de «demostrar» sus teorías en los nativos, que desde su ansiedad, fabrican descripciones demasiado «completas», silencian aspectos «secundarios» (por inquietantes) o, simplemente, se encuentran a los nativos como «redentores políticos» (a veces, guerrilleros), frente a la causa colonial de su cultura de origen.

El control de la transferencia y la contratransferencia es de vital importancia, tanto para la curación como para el trabajo etnográfico. De la misma manera que, sin esa transferencia afectiva no puede realizarse el acto terapéutico o el etnográfico, tampoco es posible su correcta ejecución sin un control de distancia contratransferencial.

6.4.3 El momento cognoscitivo

La exploración del enfermo cristaliza en la decisión diagnóstica, la cual hace posible la intervención curativa eficaz.

a) La enfermedad es un «estado vital» que afecta a toda la persona y a la comunidad en la que está integrado. Curar es restaurar el «equilibrio» del microcosmos corporal y del macrocosmos comunitario.

En la exploración clínica hay un triple acto cognoscitivo: la mirada, la anamnesis y la sensorialización.

- La mirada («ojo clínico») descubre la distorsión global y la distonía particular que ha creado la enfermedad en el organismo, el individuo y la comunidad:

> «A través de la mirada, la expresión del médico debe ofrecer al enfermo un ámbito en el que éste se sienta envuelto y protegido. (...) Su mirada, en fin, debe ser objetivante. El distanciamiento mental respecto de la cosa mirada y la atención perceptiva y distintiva hacia ella, darán a la objetivación del explorador, toda la perfección deseable» (LAÍN ENTRALGO, 1984: 379).

A través de la mirada se globaliza la enfermedad, se la sitúa en su contexto de significación, se la objetiva en su concreto nicho corporal.

- En la anamnesis nos acercamos al relato biográfico, a la interrogación por el pasado y aunque no somos hoy «lo mismo». Hay tres formas principales de anamnesis: la testifical, la elaborada y la silenciada. En el relato *testifical,* el enfermo informa de las manifestaciones (signos y síntomas) de la enfermedad. Se trata de un relato experiencial, vivido en propia carne (él sí que «estuvo allí»), un testimonio directo.

En el relato *elaborado,* el paciente intenta «colaborar» con el terapeuta, ayudarle en la interpretación. Sin embargo, la mayoría de las veces, la elaboración interpretativa es una estrategia angustiosa que intenta desviar la atención del terapeuta. Todo autoanálisis lleva al error por lo que nadie puede constituirse en sanador de sí mismo (etic), necesitándose del concurso del terapeuta exterior (etic).

El relato *silenciado* está constituido por los expresivos silencios, a través de los cuales se expresa una enfermedad (silencios sobre la muerte, la sexualidad, el amor; amnesias anestésicas sobre hechos significativos, etc.). El terapeuta debe hacer hablar a esos silencios.

— Finalmente, el acercamiento sensorial completo: tocar, oler, a veces gustar, escuchar,
mirar,... nos sitúa «sobre el terreno» de la enfermedad. La palmación exploratoria, la escucha respiratoria y circulatoria, etc., nos acercan a la realidad enferma.

El instrumental clínico, como prolongación de nuestra exploración sensorial, nos alarga el poder del análisis, a la vez que lo perfecciona.

b) La decisión diagnóstica se realiza a partir del reconocimiento de la enfermedad (análisis emic de signos y síntomas), desde modelos y esquemas de enfermedad (análisis etic).

Este «reconocimiento» se efectúa a través de la constatación objetiva (signos y síntomas) de hecho mórbido, de la selección adecuada de los datos, de la inducción tipificadora y de la definición diagnóstica.

La secuencia diagnóstica va desde el hecho particular (el enfermo) hasta la teoría (la enfermedad) y vuelve, de nuevo, al enfermo (reconocimiento). Se trata de un «juicio clínico» desde un razonamiento previo que analiza los datos, los comprueba y permite hipótesis o inferencias diagnósticas.

Algunos autores distinguen entre la inferencia intuitiva, la inferencia estadística y la inferencia hermenéutica, para señalar que, en la intuitiva hay más arte que ciencia, en la estadística habría más ciencia que arte y en la hermenéutica habría experiencia, ciencia y arte.

Cuando decimos que el diagnóstico es una *decisión,* nos referimos a que se basa en un juicio razonado y ponderado de los hechos (nivel emic), que son «reconocidos» desde modelos (científicos) de morbidad (nivel etic) y a partir de este hecho inferido, se toma la decisión definitoria, con su consecuente acción terapéutica.

Es evidente que existen formas deficientes de diagnóstico (por deficiencia exploratoria, por impericia científica, por deficiencia técnica, etc.), pero esto no invalida la cientificidad del acto cognoscitivo diagnóstico.

Hay cierta medicina que queriendo extremar el conocimiento, reduce el acto médico a la constatación de variaciones físico-químicas en el organismo, sin sopesar la importancia de la variable cultural en el comportamiento humano y en la enfermedad. Por eso, y a pesar de la racionalidad del proceso diagnóstico, al final hay que tomar una *decisión y* afirmar una hipótesis prevalente.

En el acto etnográfico operamos de la misma manera. La recogida de datos de una cultura debe ser técnicamente correcta. Una vez explorada y constatada (nivel emic), la cultura pasa a ser explicada inferencialmente, desde unos modelos académicos, científicamente construidos (nivel etic).

En el diagnóstico, una cultura (vg. la cultura de una empresa o de una comunidad) puede manifestarse como sana, enferma, ineficaz, etc.

En primer lugar, pues, debemos analizar la cultura tal como es, señalando su capacidad de identificación étnica, de cohesión grupal y de eficacia en la resolución de los problemas. Posteriormente, vendrá la orientación diagnóstica y la actuación consiguiente (vg. incrementar el uso, «normalización», de la cultura nativa).

Conocer una cultura, mediante un trabajo de campo etnográfico, no pretende, de entrada, actuar sobre ella. La constatación de su existencia nos ofrece ya el imponderable de su singularidad respecto a la nuestra.

El acto cognoscitivo etnográfico, al igual que el terapéutico, se basa pues, en un proceso científico de recogida de datos, mediante la exploración participante, sobre los cuales se infiere un diagnóstico (monografía), a partir de sistemas científicos de conocimiento. La conjunción de los datos emic, con la decisión o juicio cognoscitivo etic, constituye la base esencial del acto etnográfico.

6.4.4 El momento operativo

El diagnóstico clínico, cuando detecta «estado de enfermedad», se manifiesta como operativo, tiene intención terapéutica.

Reproduciendo el esquema sobre el que ha operado el acto diagnóstico, la acción terapéutica se sitúa entre el enfermo «paciente» y el terapeuta «agente».

El enfermo, conducido (a veces contra su voluntad) por la «violencia» del síntoma, desea restaurar el equilibrio corporal y social que ha perdido, quiere curarse.

Toda estructura viva, como es el individuo o el grupo, lucha constantemente contra la «entropía» o autodisolución y trata de mantener el tono y la tensión necesarias para pervivir. En caso de quebranto y enfermedad acude al sanador a quien se entrega como «paciente», con «fe esperanzada».

Los antropólogos pensaban que las culturas «primitivas» eran incontaminadas, sanas, puras («roussonianas») y que el trabajo de campo buscaba sólo su «reconocimiento». Con Devereux se ha puesto de manifiesto, que en todas las culturas hay momentos de salud y de enfermedad, de vitalidad cultural y de deculturación. Una cultura está enferma cuando no es capaz de resistir el choque aculturador, cuando no es eficaz en la resolución de los problemas de la comunidad, cuando no proporciona indentidad, ni cohesión grupal, etc.

La demanda de una cultura enferma puede advertirse vg. en una comunidad-empresa que decide hacer un «cambio cultural» (reingeniería) a la vista de su inadaptación al mercado, o de la crisis interna (cultural) que se ha desatado después de la fusión de dos empresas, etc. (AGUIRRE, 1994); o, cuando una comunidad necesita un proceso de «inculturación» (AGUIRRE, 1993a: 384-387) que le potencie su perspectiva intercultural, más allá de su aislamiento cultural.

El terapeuta actúa a demanda del enfermo para restituir su equilibrio corporal-anímico. Su acción puede ser positiva (sanadora) o negativa (iatropatogénica). Se receta a sí mismo (Balint hablaba del «médico-medicamento») inspirando confianza o traslada la «receta» a un programa de rehabilitación (dieta, fármaco, cirugía o, simplemente, la palabra).

En parecidos términos, el etnógrafo actúa sobre una cultura enferma o desestabilizada, como «consultor» (antropología aplicada) que receta fórmulas de reingeniería cultural, tanto para una empresa en crisis interna a consecuencia de una fusión, para una población agrícola que ha sufrido el impacto de la industrialización, para una comunidad de inmigrantes que

tiene problemas de adaptación a la cultura receptora, para una comunidad aislada en situación de etclase o marginación, para una cultura débil por los efectos de una intensa aculturación, etc.

El acto terapéutico es un acto de gran responsabilidad, al que sólo deberían acceder los antropólogos bien adiestrados, lo cual no significa que tengan como única experiencia la docencia, ni el haber hecho un «trabajo de campo» donde pasan las vacaciones, en vistas a su tesis doctoral.

Los desastres que un «aprendiz de brujo» puede acarrear (iatropatogenia, antropopatogenia) pueden costarle la vida a una comunidad cultural (empresa, grupo, hospital, escuela, etc.).

6.4.5 El momento ético

El hombre actúa siempre éticamente porque, desde su libertad, da «valor» a las cosas. El valor (lo que es bueno) es normativizado por las culturas, constituyendo un código de referencia para sus miembros. Así, cada cultura profesional tiene su código deontológico que le exige actuar moralmente, además de unas leyes de coercitivo cumplimiento.

La responsabilidad terapéutica exige, ante todo, curar, pero este ejercicio comporta no pocas «alternativas», referentes a la elección del modo de curación, al secreto, a la ocultación de la enfermedad, etc.

De la misma manera, el trabajo etnográfico debe regirse por un código ético. Claro está que, los etnógrafos no ponen en peligro la vida de las comunidades estudiadas, pero deberán, en todo caso, actuar como competentes profesionales, superando su etnocentrismo, no distorsionando la realidad, no siendo agentes de los más varios colonialismos, siendo discretos con la vida de las personas y, sobre todo, procurando que la investigación etnográfica tenga como principal beneficiario al pueblo nativo estudiado.

Nada más pernicioso que aquellos etnógrafos «politizados» que quieren liderar la revolución indigenista, o la de aquellos que quieren aislarlos de cualquier adelanto tecnológico para mantenerlos «puros e incontaminados» (salvaje feliz), o por el contrario, mantienen la atención de un exotismo mercader con fines turísticos (fotografías de adolescentes desnudas en revistas gráficas, vestido y hábitos chocantes, etc.). ¿Qué decir de aquellos que, desde una insolvencia profesional o desde la mala fe, embarcan a empresas, asociaciones, comunidades y otros colectivos, en cuantiosos gastos por informes culturales completamente ineficaces, que sirven sólo para desprestigiar la figura del antropólogo? ¿Y qué decir de aquellos que, mediante una monografía tendenciosa denigran a un pueblo, ridiculizando sus creencias (vg.: filmando un video «desvistiendo» a la virgen patrona del lugar para «desmitificar» su fe)?

Urge, como en otros colectivos de profesionales, elaborar un código deontológico del antropólogo que potencie la responsabilidad a la hora de realizar una antropología aplicada.

6.4.6 El momento social

La terapéutica es un acto de interacción social, entre el enfermo y el médico, pero también, entre el enfermo y su entorno.

Cuando uno enferma, modifica sus relaciones con el entorno, lo altera y la curación es un acto de restablecimiento del equilibrio en la propia comunidad. En la psicosomática hay abundante etiología situacional (sucesos vitales, pérdidas afectivas, presión ambiental, etc.), pero, a su vez, las enfermedades tienen, epidemiológicamente, una amplia repercusión social.

Finalmente, el mismo concepto de normalidad tiene una dimensión social, pues si bien un individuo puede sentirse autonormal o autopatológico, la sociedad puede considerarle como normal (heteronormal) y viceversa.

Mención aparte merece el tema de la socialización médica que ha definido las relaciones económicas y clínicas entre el enfermo y el médico.

Por lo que respecta al momento social del etnógrafo, podemos afirmar que entre éste y la comunidad nativa se inaugura una fuerte interacción social. Al principio es visto como turista extranjero, después como afincado y nativo asociado, al final, como una persona de la que cuesta despedirse. Por su parte, el etnógrafo percibe a la comunidad nativa, al principio, como impactante, después, trata de acomodarse y, finalmente, también siente la partida. El etnógrafo para adentrarse en la comunidad nativa experimenta una enculturación y una socialización, un aprendizaje de las normas culturales y sociales de la comunidad.

Los nativos, por su parte, desarrollan pautas sociales con el extranjero, a veces tolerantes, a veces hostiles, diferentes de las suyas habituales.

En cierto modo, la acción del etnógrafo modifica el contexto de la comunidad nativa y la cultura nativa modifica la percepción social del etnógrafo.

El etnógrafo es percibido a través de su rol y su estatus, la comunidad nativa es analizada desde su estructura social-cultural.

En este juego, pues, de interacciones sociales se desarrolla la relación etnográfica, basada en la observación participante, en una pequeña comunidad y durante un periodo medio de dos años de estancia.

6.5 EN CONCLUSIÓN

Los conceptos de «emic» y «etic», nacidos en el contexto de la lingüística, para explicar las relaciones entre el etnógrafo y la comunidad nativa, siguen siendo válidos todavía, no sólo por su general aceptación, sino porque expresan dos realidades: el punto de vista del nativo y el punto de vista del observador exterior.

Pero, a la hora de explicar su interacción, se nos presentan, más bien, como dos vías de ferrocarril que nunca se conjuntan. Unos insisten más en el enfoque «emic», otras escuelas aluden a la necesidad del enfoque «etic».

A la pregunta, ¿quiénes son los nativos? hemos contestado que hoy, lo son tanto los habitantes de las comunidades primitivas como los miembros de una agrupación o empresa y que el momento más importante de la proclamación de lo «emic» son los procesos iniciáticos de enculturación.

A la pregunta sobre quién es el etnógrafo, hemos respondido que es un forastero y un amigo (un consultor) que elabora un diagnóstico cultural y que su momento más importante es la redacción de una monografía donde reconstruye y totaliza la cultura nativa estudiada.

Pero, las dificultades de explicación de la interacción emic-etic, en el marco de la lingüística, nos han llevado a trasladar el planteamiento al marco de la acción terapéutica, donde se explica mejor la conjunción de los dos discursos: el sintomático y el diagnóstico, por lo que hemos procedido al análisis conjunto del acto etnográfico y terapéutico, a través de cinco momentos: afectivo, cognoscitivo, operativo, ético y social.

La acción del etnógrafo, hasta ahora, ha sido la de descubrir culturas y describirlas, pero en la actualidad, el trabajo etnográfico se orienta más a describir y diagnosticar las culturas que se lo solicitan (empresas, agolpamientos, comunidades rurales, cambios culturales, etc.) para sobre ellas elaborar un proyecto de identidad, cohesión y eficacia en la resolución de sus problemas.

Ante este nuevo consultor-etnógrafo, la comunidad solicitante reclama un buen diagnóstico del problema y un proyecto de resolución eficaz. Diagnóstico que deberá ser compartido por la comunidad demandante (conjunción emic/etic) y que recibirá su respaldo total (y su agradecimiento) en el momento en el que haya sido eficaz.

Cuando una cultura comienza a no proporcionar identidad a los miembros de una co-

munidad, a no crear cohesión interna y a no ser eficaz en la resolución de los problemas, es que esta cultura está enferma y necesita de la acción de un experimentado etnógrafo que actúe sobre ella y promueva un cambio cultural. Estos son los nuevos caminos de una etnografía nacida en el ámbito de una antropología aplicada.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, A. (1993a). (Ed.) *Diccionario Temático de Antropología.* Marcombo, Barcelona.

AGUIRRE, A. (1993b). *La identidad étnica.* R.A.D. Barcelona.

AGUIRRE, A. (1993c). *El antropólogo como autor y actor.* Anuario Historia de la Antropología Española. 2 (1993). 43-48.

AGUIRRE, A. (Ed.) (1993d). *Diccionario Temático de Antropología.* Marcombo, Barcelona.

AGUIRRE, A. (1994). *La cultura de la empresa.* Antropológica. 15-16 (1994). 17-51.

ALLARD & LEFORT. (1988). *La máscara.* FCE, México.

BALINT, M. (1968). *El médico, el paciente y la enfermedad,* ed. 1986, Ed. Libros básicos, Buenos Aires.

BARANDIARÁN, J.M. (1984) en A. Manterola, *La etnia vasca,* Ed. Ayube, San Sebastián.

BUENO, G. (1990). *Nosotros y ellos.* Pentalfa, Oviedo.

CAPEL, H. (1981). *Filosofía y ciencia en la geografía contemporánea.* Barcanova, Barcelona.

CLIFFORD, J. & MARKUS, G.E. (1991). (Eds.) *Retóricas de la antropología.* Júcar, Madrid.

ELÍADE, M. (1975). *Iniciaciones místicas.* Taurus, Madrid.

FERNÁNDEZ, J. (1993). *Emergencia etnográfica. Tiempos heroicos, tiempos irónicos y tarea antropológica* en Bestard J. (Ed.) *Después de Malinowski.* A.C.A. Tenerife.

FOUCAULT, M. (1968). *Las palabras y las cosas.* Ed. Siglo XXI, México.

FREUD, S. (1912). *El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Lensen* (trad. L. Ballesteros), B. Nueva, Madrid O.C.I. pp. 585-628.

GAIGNEBET, C. (1986). *El folklore obsceno de los niños.* Alta Fulla, Barcelona.

GARCÍA-GUAL, C. (1992). *La visión de los otros en la antigüedad clásica,* en León Portilla et al. (Eds.) *De la palabra en el Nuevo Mundo.* Siglo XXI Eds. Madrid, vol. I

GOETZ, J.P. & LE COMPTE, M.D. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa.* Morata, Madrid.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1990). *Etnografía y comparación.* Univ. Aut. Barcelona, Bellaterra (Barcelona).

GOODENOUGH, W.H. (1975). *Introducción,* en J.R. Llobera (Ed.) *La antropología como ciencia.* Anagrama, Barcelona

GRUGEON, (1995). *Implicaciones del género en la cultura del patio de recreo,* en Woods & Hammersley. *Género, Cultura y Etnia en la Escuela.* Paidós/M.E.C, Barcelona.

HAMMERSLEY, M. & ATKINSON, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación.* Paidós, Barcelona.

HARRIS, M. (1977). *El desarrollo de la teoría antropológica.* Siglo XXI, Madrid.

LAÍN ENTRALGO, P. (1984). *Antropología Médica.* Salvat, Barcelona.

LISÓN, C. (1977) *Antropología social en España,* 2ª ed. Akal, Madrid.

MAESTRE, J. (1990). *La investigación en antropología social.* Ariel, Barcelona.

MALINOWSKI, B. (1922). *Los argonautas del Pacífico Occidental.* Ed. esp. Península, Barcelona (1973).

MALINOWSKI, B. (1967). *Diario.* Ed. esp. Júcar, Madrid.

NAROLL, R. & COHÉN, R. (Eds.) (1970). *Handbook of Method in Cultural Anthropology.* Natural History Press, New York.

PELTO, PJ. & PELTO, G.H. (1978). *Anthropological Research. The Structure of lnquiry.* (2nd ed.) Cambridge Univ. Press, London.

PIKE, L. (1954). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior.* Glendale (2nd ed.) The Hague (1971).
POWDERMAKER, H. (1966). *Stranger and Friend.* Norton, New York.
SCHEIN, E. (1988). *La cultura empresarial y el liderazgo.* Plaza Janes, Barcelona.
STURTEVANT, W.G. (1964). *Studies in Ethnoscience.* A. Anthropologist 66 (1964). 99-131.
WILLIAMS, Th. R. (1973), *Métodos de campo en el estudio de la cultura.* Eds. J.B. Madrid.

7. Deontología etnográfica

José Alcina Franch

El primer «deber» de un médico -todos lo sabemos en la medida en que hemos sido *pacientes* de un «Doctor»- es no matar a sus enfermos. ¿Cómo podríamos «traducir» esta primera norma deontológica de la práctica de la Medicina, a la práctica de la Etnografía, sin caer, por eso, en el chiste fácil o en lo obvio? Todos los que nos consideramos a nosotros mismos como verdaderos *indígenas,* u originarios de nuestro país, miembros de nuestra propia cultura, somos potencial o realmente «pacientes» o sujetos de la acción del agente, en este caso del etnógrafo, que viene a investigarnos.

Claro que el paciente de un médico se dirige voluntariamente a éste cuando se halla enfermo, para que averigüe qué enfermedad padece y le sane. No es éste el caso del paciente del etnógrafo, el cual no solicita que se le investigue, sino que es más bien el etnógrafo quien desea investigarlo para descubrir eso tan etéreo a lo que ordinariamente llamamos incontinentemente, «verdad». Si en el caso del enfermo que pide el concurso del médico debe exigir de él que no le lleve a lo contrario de lo que le solicita -la muerte en lugar de la salud- parece que en el caso del indígena será con mayor razón exigible que quien le investigue no provoque la destrucción de lo que investiga, es decir, del indígena, no como ser individual, sino como ser social y cultural.

Es evidente que quien se propone investigar una sociedad o ente sociocultural no pretende o tiene como objetivo la destrucción de lo que investiga, pero es evidente también que quien quiera que se pone en contacto con una sociedad distinta de la suya propia actúa como *agente* de su propia cultura y tal como si se tratara de un enfermo portador de una enfermedad contagiosa, expone a todos a quienes trata a los efectos de su propia cultura que, por eso, pudiera transformarse en el germen de su propia enfermedad.

Esto es particularmente notable cuando el etnógrafo, como suele suceder, es un agente encubierto de la cultura occidental -única que se sepa que produce este género de profesionales a los que denominamos etnógrafos— ya que su grado de diferencia o contraste con culturas extrañas, suele ser más notable y, por lo tanto, los resultados del contacto pueden conducir casi inevitablemente, a la destrucción o, al menos, al daño irreparable de la sociedad investigada.

Claro que el grado del daño provocado por el etnógrafo, como agente de la cultura occidental es variable. El daño directo puede ser muy grave, pero no menor puede ser el daño indirecto, ya que una mala interpretación del «hecho etnográfico» investigado, puede *distorsionar* la realidad investigada y, por consiguiente, las conclusiones a que se llegue y los «juicios de valor» que se construyen acerca de la cultura o grupo étnico en relación al cual el ente de cultura occidental, que muchas veces es el grupo nacional dominante, ela-

bora un juicio, podría llegar a ser incluso «penal». Muchos «científicos» siguen pensando -erróneamente— que la ciencia es inocente; lo que implica que su propia «maldad» pueden llegarla a considerar como «natural». De ahí que, si es malo que algunos políticos sigan confundiendo modernización con «civilización», mucho peor es que esa confusión anide en el propio etnógrafo. No es extraño pues que algunos de estos etnógrafos se conviertan en agentes conscientes -y aun a sueldo— del cambio que las fuerzas centrípetas «nacionales» propugnan para acabar definitivamente con cualquier variedad social o cultural distinta de la que ellos representan.

7.1 EL SECRETO PROFESIONAL

Aunque el concepto de «secreto profesional» no podemos extenderlo sin más al campo del trabajo etnográfico, es bien cierto que no afecta exclusivamente a la práctica médica o periodística, tal como lo conocemos habitualmente, sino que, en cierto modo, afecta también al trabajo etnográfico y esto, especialmente, al menos desde dos o tres perspectivas. Es bien sabido y consagrado como práctica habitual el hecho de cambiar el verdadero nombre de la localidad o grupo étnico investigado, aunque se indique con mayor o menor precisión su localización geográfica, con lo que el investigador interesado identificará satisfactoriamente ese extremo; del mismo modo, los nombres de los informantes, al menos los más habituales, también serán sustituidos por otros ficticios, de tal manera que sus opiniones queden salvaguardadas por el secreto; por último es evidente que multitud de otros nombres de personas o de lugar ni siquiera serán mencionados en tanto que lo que interesa estudiar y, por lo tanto, los hechos que sirven de base para la investigación en conjunto son, obviamente, hechos «biográficos» o bien determinados en tiempo y espacio, pero todas esas circunstancias son obviadas no por el simple requerimiento de salvaguardar el secreto de personas y circunstancias sino porque tales detalles no interesan en puridad a la investigación misma.

Claro es que en la «ocultación» de tales detalles identificadores pesan fundamentalmente consideraciones éticas que se refieren o tratan de salvaguardar derechos individuales o colectivos cuya transgresión afectaría muy negativamente a las personas o grupos implicados. No debemos ocultar u olvidar, sin embargo, el hecho de que en una investigación etnográfica hay que preservar también el derecho que otros investigadores, interesados en ese estudio, o en el área de trabajo, tienen en relación con las «fuentes» de la información manejada por el etnógrafo. Ello, junto con otros aspectos que afectan a la metodología utilizada, permitirá comprobar, en cierto modo, a sus colegas, la «calidad» de la investigación y la excelencia o no de los resultados obtenidos en la misma. De tal manera esto es así que, en realidad, el «secreto» siempre debe ser relativo y no sólo por lo que —aparente contradicción— acabamos de decir, sino porque, ocasionalmente, los «informantes» o ciertos «informantes» podrían estar interesados no sólo en que oculten sus nombres sino, por el contrario, en aparecer como personas relevantes en el proceso de la investigación e incluso cercanos a la «autoría» de la misma, lo que en algún caso podría hallarse más cerca de la verdad de lo que podría pensarse, si tenemos en cuenta la dependencia que muestran algunos etnógrafos a determinados de sus «informantes».

7.2 ¿QUIÉN INVESTIGA A QUIÉN?

De la misma manera que como miembros de una sociedad *suficientemente* culta podemos expresar nuestro deseo y aun desearlo fervientemente que nadie venga a «salvarnos», a quedar libres de pretendidos «liberadores», algunos pueblos *indígenas* (?) podrían expresar el deseo y, como digo, desearlo fervientemente y aun con todo coraje, no ser investigados

por ningún etnógrafo o antropólogo, por bueno o aun benefactor que sea o pretenda ser. Imagino el sentimiento de horror y hasta de odio que pueden sentir hoy los *yanomami* al contemplar la llegada de unos «blancos» como posibles antropólogos. No me extrañaría que los recibiesen a flechazos y aun a tiros.

Durante años y años fueron «investigados», sin que previamente se les hubiese pedido autorización para ello. En realidad, ¿qué diferencia habría entre un antropólogo y un misionero? Ambos habrán sido visualizados y entendidos como «agentes» blancos, intrusos curiosos en su medio, a los que habrán observado casi con tanta minuciosidad como ellos iban a ser observados por los blancos. En realidad, un buen etnógrafo es aquél que se deja observar y analizar como él pretende hacerlo con el grupo étnico objeto de su interés «científico». Quizás la *empatía* nace de esa mutua curiosidad que en los «científicos» conduce a la obra etnográfica y en los indígenas lleva al enriquecimiento de sus experiencias humanas. Por eso, podemos preguntarnos muchas veces, ¿quién investiga a quién?, ¿quién se burla de quién? El etnógrafo, disfrazado de «ingeniero social», que no es otra cosa en realidad que un agente del gobierno, para que ese pueblo en concreto responda adecuadamente a los intereses generales de un estado lejano y desconocido puede, a su vez, ser utilizado por el «cacique» o por las «fuerzas vivas» de la población para que aquel lejano gobierno conceda las siempre incumplidas promesas, las «mejoras» nunca llevadas a la práctica.

Y, ¿qué diríamos de las burlas? En este caso la acción mutua y la solidaridad no existe: se trata de una relación asimétrica en la que los «blancos» son siempre motivo de mofa por parte de los indígenas; únicamente cuando los «blancos» no son tan blancos, como es el caso de los latinos, el entendimiento burlesco puede ser más parecido, equiparable o equilibrado.

7.3 ENTRE EL ZOO Y LA MODERNIDAD

Una vieja discusión en un café de Lima: ¿los «indígenas» deben quedar en el zoo de la *reserva* étnica o, por el contrario, tienen derecho a disentir de los indigenistas y desear la supuesta o real «modernización», la tecnificación de sus vidas, la «civilización» (?)...? Todas son voces comprometedoras y habría que precisarlas para entender mejor el problema global. No es este el lugar y el momento más adecuado, pero es inevitable algún género de precisión. La «reserva étnica» ¿es deseable en la misma medida en que estamos obligados a preservar nichos ecológicos *sagrados* —llámense parques nacionales o no- al menos como una contribución semirromántica y una enseñanza de regeneración para nuestros descendientes de modo que inicien al menos esa recuperación del medio natural? También el medio social y cultural vale la pena que lo rescatemos y contribuyamos así a la regeneración de nuestro planeta.

Sin embargo, no podemos desdeñar que «todos» -también los indios- nos hallamos inmersos en un complejo proceso de cambio, que nos puede llevar a la ruina -que quizás nos lleve inevitablemente a la ruina- pero del que difícilmente nos podemos librar salvo que echemos mano de la «dictadura del ecologismo». ¿Es posible, es preferible (?) sacrificar la libertad y aun el espíritu democrático, en aras de la regeneración biológica sociocultural del planeta? ¿Cómo podría decirle a Tomás Huamán que no llamase William a su hijo pequeño -estoy rememorando hechos pasados hace treinta años casi- o que no se vistiese él mismo con prendas vaqueras o impedirle desear la compra de un frigorífico, para guardar qué? ¿O es que su propia identidad étnica e incluso su lengua -la quechua- no deberá cambiar nunca más? El castellano de hoy en día no es el mismo que yo escuchaba a mi padre hace sesenta años. ¿No estaremos magnificando cosas que -como todo- serán antiguallas dentro de muy poco? ¿Hasta dónde debe llegar el derecho a la defensa de lo propio, de lo tradicional, de la identidad cultural de los pueblos, sin que nosotros mismos nos transformemos en un lastre, en un dique insensible? O bien, ¿cuál podría ser el punto equilibrado que mantenga,

respete y aun acreciente la cohesión sociocultural de un grupo sin que le impida al mismo tiempo cambiar, ser algo que algunos pensarán que es mejor aun cuando otros crean que se pierden definitivamente las «esencias» de la cultura propia?

Aquella vieja discusión en un café de Lima junto a colegas experimentados en mil lides de antropología de campo, está viva, a no dudarlo, en la conciencia de cualquier etnógrafo la primera vez que se pone en contacto con el «otro». Podría decaer, olvidarse, acorcharse el entendimiento ante este problema y eso es nocivo para el investigador y el investigado. Ni uno ni otro son inertes, pero no deben serlo -sobre todo el activo, el agente— si no queremos adocenarnos y adocenar la etnografía. El fiel de la balanza implica una pesada responsabilidad moral que es imposible disimular.

7.4 ETNOGRAFÍA O POLÍTICA

Cuando la Antropología comenzó a ser considerada como una disciplina científica, su objeto principal de estudio eran los peyorativa y erróneamente llamados «pueblos primitivos»; ya en nuestro siglo se empezó a utilizar el concepto de «campesino», aplicable a aquellos que se hallaban entre «la tribu primitiva y la sociedad industrial», pero ésta última que había sido objeto exclusivo de estudio para los sociólogos lo fue igualmente para los antropólogos. Aquellos «primitivos» y/o campesinos parecían dóciles minorías ya integradas o en proceso de integración en las sociedades nacionales «modernas»: habían protagonizado revueltas más o menos violentas y sonadas en el pasado pero, en conjunto, parecían solamente deseosas de salvar su patrimonio cultural. El pujante «indigenismo» de los años cuarenta y cincuenta en América era fundamentalmente paternalista: una especie de institución lascasiana deseosa de impedir la «destrucción» total de los pueblos indios del continente. Nadie sabía lo que había dentro de la olla a presión que era en realidad la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Todo eso ha cambiado radicalmente en muy pocos años. Los conceptos de «etnicidad» y de «nacionalidad étnica» juegan un papel importante en la moderna antropología y el indigenismo se radicaliza desde los años setenta y cobran fuerza las organizaciones que agrupan a nivel nacional o internacional a un sinfín de etnias indígenas que reclaman no sólo la defensa de su lengua y su cultura, sino su derecho a estar representadas en el parlamento nacional de cada país e incluso su derecho a la autodeterminación y a la independencia.

Pero aquellos «indígenas» de antaño, a los que defendía el Instituto Indigenista Interamericano, o los Institutos Indigenistas nacionales de cada país de América, son hoy los indígenas de todo el mundo: son los *chechenos* del sur de la antigua URSS o los *kurdos* de Turquía e Iraq, los *tutsis,* los *indios* de Chiapas o los *catalanes* y *vascos* de nuestro país, o mejor, de nuestro estado plurinacional. Todos ellos, en realidad, reclaman lo mismo, un «nuevo orden mundial» -no el anunciado a bombo y platillo como presente de los Estados Unidos de América al resto de los países del mundo- sino un nuevo orden auténtico en el que las relaciones de poder internacional tenga en cuenta a esas nuevas -en realidad muy antiguas- naciones con lenguas y culturas diferentes que desean gobernarse a sí mismas con plena independencia.

Pues bien, ¿cuál es el papel del etnógrafo en ese nuevo/viejo panorama real del mundo, siempre aplastado por la «historia» de conquistas, violentas o no, pero siempre injustas, con absurdas fronteras coloniales -externas o internas— que se siguen manteniendo a sangre y fuego para defender los intereses de algunos? La responsabilidad ética del etnógrafo que ayudó a definir la etnicidad de aquellos pueblos es de dimensiones incomparablemente mayor que en otros casos. Ya no se trata de responsabilidad científica, del buen uso del secreto profesional, de la imperiosa necesidad de defender la verdad; se trata de adquirir un nuevo compromiso, esta vez político, con aquellos con quienes se ha convivido, con los que

el «científico» se ha *hermanado,* y a los que muchas veces ha alentado a sentirse orgullosos de su propia lengua, su religión o sus tradiciones más íntimas. En esa hora, muchas veces dramática en la que el periodista o el «casco azul» llega a perder la vida, el etnógrafo, el antropólogo, tiene que estar con esos que, definitivamente, son los «suyos» y no meramente su oscuro objeto de curiosidad.

Una vez más repetiré lo que tantas veces he dicho de lo que constituye el núcleo de mi vocación y de mi hacer profesional. «Yo -decía- soy arqueólogo, pero más que la arqueología, lo que me interesa es la antropología; claro que más que la antropología me interesa la educación y siempre, mucho más que la educación me interesa -aunque en el mejor sentido de la palabra— la política». Como muñecas rusas o cajas chinas, cada una de esas capas de cebolla se justifican a sí mismas y a las que contienen.

Y eso, naturalmente, para siempre.

El proceso etnográfico

8. Demarcación de campo y documentación previa

Xosé M. González Reboredo

8.1 INTRODUCCIÓN

Entre los etnógrafos —es decir, los antropólogos en acción a la busca de datos- existe una especie de sustrato colectivo de raíz naturalista que tiende a reconocer que el trabajo de campo difícilmente puede ser enseñado y planificado previamente de manera detallada. Como dice M. Cátedra «hay una tradición ya clásica en Antropología de considerar que no se puede enseñar a hacer etnografía; simplemente hay que hacerla y con ello superar el rito de *passage* que convierte al iniciado en un profesional adulto» (M. CÁTEDRA, 1988b, 321). La idea de que el trabajo de campo no necesita especial preparación se apoya en presupuestos como el de considerarla inútil porque la misión del investigador es enfrentarse con lo inesperado o porque las comunidades, áreas o temas a investigar están inéditas y no ofrecen información previa.

De todos modos esta actitud (cultivada por eminentes antropólogos como Kroeber, quien se limitaba a dar una información muy superficial a sus discípulos partiendo quizás del principio de que les bastaba su formación académica) no se puede sostener hoy y tampoco pasó muchas veces de ser una mera pose en el pasado. Ya uno de los padres de la Antropología de nuestro siglo, Malinowski, indica claramente que las ideas preconcebidas son peligrosas para el científico, pero las conjeturas previas al trabajo de campo son un don indispensable (B. MALINOWSKI, 1973, 26). Aún no pudiendo predecir el curso que tomará nuestra investigación sobre el terreno, es necesaria una preparación previa y un plan inicial de actuación que evite un comportamiento caótico del investigador o un impacto desorientador en la investigación (J. MAESTRE ALFONSO, 1976, 72. M. HAMMERSLEY & P. ATKINSON, 1994, 42).

Desde los comienzos se deben plantear y seleccionar los temas a abordar, los enfoques a utilizar como herramienta teórica, los problemas o hipótesis a resolver/comprobar y también las razones que nos conducen a elegir un sector, comunidad o área de estudio. Todo ello puede tener una relación con aspectos extracientíficos, como la situación personal del investigador o las inquietudes de la sociedad en que está inmerso; un buen ejemplo de lo primero nos lo facilita S. Brandes, que eligió como campo general de estudio España porque para él nuestro país representaba un lugar donde podía encontrar refugio mental en medio de unas relaciones personalizadas y un ideal muy diferente de la sociedad americana de fines de los años sesenta, inmersa en una tensa conflictividad con el drama del Vietnam como telón de fondo (S. BRANDES, 1991, 144-154); es bien sabido, por otra parte, que antropólogos norteamericanos le han prestado a lo largo del siglo xx, con Boas como iniciador, bastante atención al problema racial porque esa era una preocupación incrustada en la propia socie-

dad americana. Mas, por encima de personalismos ajenos a la ciencia en sí, en general los trabajos etnográficos necesitan de un punto de arranque epistemológico y técnico del que nos ocuparemos en las líneas que siguen.

Dividiremos nuestra exposición en tres apartados. Distinguiremos inicialmente lo que es la *unidad* o *campo de estudio y* la *unidad -unidades—* o *campo de observación,* entendiendo por lo primero un conjunto teorético y estratégico que establece un marco conceptual del proyecto, y por lo segundo los lugares concretos donde se desarrolla el trabajo de campo, aunque cabría establecer diferencia entre campo de observación y unidad de observación, en tanto que en muchos casos el campo elegido (como veremos en algún ejemplo) comprende más de una unidad. A ello dedicaremos los dos primeros apartados. El tercero estará centrado en el tema de la documentación previa, advirtiendo que las tareas preparatorias de los dos primeros suponen también el manejo de documentación bibliográfica inicial.

8.2 EL CAMPO DE ESTUDIO

Son varias las formas de enunciar las distintas fases de una investigación antropológica. Una, sencilla y genérica, es la que aporta Tentón, quien distingue las cinco siguientes:

Primera: definición del problema y programación de la investigación.
Segunda: recogida de datos, sean estos documentos de informantes o fruto de la observación de las acciones humanas. Esta es la fase etnográfica por antonomasia.
Tercera: ordenación de los datos.
Cuarta: análisis de los datos.
Quinta: redacción de la monografía (J. TENTORI, 1981, 127-128).

En este capítulo nuestra atención debe de centrarse principalmente en la primera de las enumeradas, aunque no evitaremos hacer alguna alusión a las posibles -y frecuentemente necesarias- reformulaciones del problema y del programa en las fases siguientes, especialmente en la segunda.

Todo análisis etnográfico está condicionado por los principios que asimiló el investigador durante su formación y por el enfoque concreto que adopte para programar su trabajo. Cualquiera que sea la investigación a realizar, las orientaciones teóricas sirven para formular unos interrogantes precisos, los cuales facilitarán la detección de respuestas adecuadas durante el trabajo de campo (J. FRIGOLÉ REIXACH, 1983, 26); aunque el enfoque sea meramente descriptivo, tanto los datos recogidos (objeto) como la ordenación de los mismos (método) dependen de conceptos, manifiestos o latentes, utilizados en la descripción, es decir, de la teoría (I. Rossi & E. O'HOGGINS, 1981, 157). No es este lugar adecuado para hacer un recorrido analítico a través de los distintos y plurales planteamientos usados por la Antropología. De todos modos creemos preciso recordar (J. GOETZ & M.D. LE COMPTE, 1988, 60 y ss.) que se puede establecer una jerarquía en los enfoques teóricos de la siguiente manera:

a) Grandes teorías o paradigmas teóricos, que aspiran a tener un alcance universal y a formular reglas generales.

b) Teorías formales o de rango intermedio, es decir, conjuntos de proposiciones interrelacionadas cuyo objeto es explicar una clase abstracta de comportamientos o fenómenos. Teorías sobre estructura social, tecnoeconomía o personalidad entrarían dentro de esta categoría.

c) Teorías sustantivas o proposiciones interrelacionadas que se centran en cuestiones puntuales de poblaciones, espacios o tiempos identificables por su concreción. En el campo de la Etnografía/Antropología estas teorías sustantivas estarían representadas por el corpus

construido en tomo a los estudios de las sociedades campesinas, el parentesco, las religiones populares, la marginalidad, la educación, etc.

El primero de los niveles enunciados tiene poca aplicabilidad en Etnografía. El segundo sirve para establecer un marco genérico de estudio en el que se insertan las ideas plasmadas en la investigación puntual. En cuanto al tercero, es seguramente el que necesita una mayor atención para delimitar el campo de estudio en las ciencias sociales. Dentro de esos corpus teóricos concretos se pueden encontrar fundamentos para enunciar hipótesis de trabajo y principios para desarrollarlas, así como insinuaciones para delimitar el objetivo inicial del trabajo. Una muestra de ello puede ser la propuesta hecha por T. San Román y A. González Echevarría para un estudio del parentesco; su formulación se basa en la siguiente hipótesis general de partida: en la base de la institución del parentesco y la familia está la regulación social de la procreación; para llevar a cabo una contrastación de esta hipótesis las autoras proponen varias fases, entre las que destacamos la primera, encaminada a abordar una revisión crítica del parentesco, de la construcción teórica en Antropología y también la realización de un diseño general que permita formular diversas hipótesis auxiliares que completen a la general de partida; el objetivo de este proyecto es la construcción de un modelo interpretativo del parentesco (T. SAN ROMÁN & A. GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, 1993, 129 y ss.). Ejemplo de características diferentes puede ser, entre otros, el que llevó a estudiar una comunidad de Irlanda a R. Creeswell, en el que se partió, con el objetivo de construir un modelo, de una hipótesis inicial así formulada: la estructura tecnoeconómica determina las formas que adoptan otras estructuras sociales; esta infraestructura es el resultado del funcionamiento pasado y actual de todas las estructuras (R. CRESSWELL, 1969, 15-16).

Con frecuencia los planteamientos teóricos iniciales no son fruto de un investigador aislado, sino que se enmarcan dentro de planes generales que pretenden establecer objetivos comunes y fijar hipótesis o problemas que luego se validarán o reformularán con datos obtenidos no solamente en una localidad o área, sino en varias localidades distintas mediante el trabajo de varios observadores, lo cual favorece posteriormente análisis comparativos. Un ejemplo de ello es la propuesta, hecha por un grupo de estudiosos, de acercarse a la antropología de la educación mediante el estudio en varias localidades del maestro como transmisor de cultura y la educación como un proceso de transmisión de cultura, lo cual conduce a aprovechar conceptos sacados del metalenguaje específico, como *enculturación, aculturación* o *emic/etic* (M. KNIPMEYER, M. GONZÁLEZ BUENO & T. SAN ROMÁN, 1980, 5 y ss.). Otra muestra sena, dentro de los estudios sobre Antropología del género, el llevado a cabo en el marco de un proyecto amplio para estudiar el tema «Mujeres y cambio socioeconómico» desde una perspectiva que pretende profundizar en los factores económicos, sociales e ideológicos que actúan para crear y reproducir condiciones que son específicas de las mujeres de barrios urbanos; este planteamiento fue desarrollado en trabajos puntuales como el de K. Bohman en una barriada de Medellín (Colombia) (K. BOHMAN, 1984, 7).

La detección de un problema que atraiga la atención del investigador puede no estar relacionada inicial y directamente con los planteamientos basados en la teoría o en la casuística etnográfica conocida -aunque sí lo esté en sus aspectos generales-. El punto de partida para un proyecto investigador se puede hacer presente en un hecho o una serie de hechos que llaman la atención del estudioso; así, Measor percibió que no solamente las chicas tendían a ir peor que los chicos en los exámenes de ciencias, sino también que esta diferencia estaba más acentuada en Nuffied, lo cual le llevó a planificar una investigación sobre el fenómeno (cit. por M. HAMMERSLEY & ATKINSON, 1944, 44). Muchos estudios de comunidades o áreas rurales se iniciaron a partir de un primer contacto del investigador, que detectó allí la presencia de un problema, lo que le condujo a formular un diseño basado en esa apreciación inicial. Eso es lo que sucedió con respecto a un estudio nuestro sobre el valle de Aneares, en el límite entre León, Asturias y Galicia, recientemente llevado a cabo.

Nuestro conocimiento inicial de esta zona a raíz de un estudio anterior, dedicado a la vertiente gallega de la Sierra de Ancares, nos había permitido observar algunos fenómenos de interés, como la diferencia entre Lugo y León en lo que se refiere a la tradición hereditaria predominante, o la presencia en el valle de Ancares de oficios ambulantes ejercidos hasta hace pocos años (esporádica y aisladamente aún hoy), algo inexistente o secundario en las aldeas gallegas próximas. Ambos hechos fueron puestos en relación con la bibliografía sobre la familia y herencia en Galicia (vid., por ejemplo, C. LISÓN TOLOSANA, 1971), con algunas aproximaciones a los oficios ambulantes (X.A. FIDALGO SANTAMARIÑA & F. RODRÍGUEZ, 1988 y X.A. FIDALGO SANTAMARIÑA, 1990) y con los datos recogidos anteriormente en tierras gallegas vecinas (X.M. GONZÁLEZ REBOREDO & X. RODRÍGUEZ CAMPOS, 1990), llegando a la conclusión de que era oportuno orientar la investigación al estudio de la familia, la identidad y los oficios característicos del valle de Ancares (X.M. GONZÁLEZ REBOREDO & C. GONZÁLEZ PÉREZ, en prensa).

El ejemplo anterior puede servirnos para incidir en un aspecto hasta ahora sólo insinuado. Nos referimos a que es normal que las hipótesis y objetivos no lleguen a formularse de una manera acabada si no se realiza una exploración inicial de unidades o campos de observación en los que se piensa trabajar. En muchos casos este trabajo exploratorio resulta fundamental, puesto que nos permite adaptar objetivos e hipótesis a la realidad (A. GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, 1987, 232). María Cátedra, por ejemplo, deja constancia escrita de que su interés por el estudio de una minoría marginal, los «vaqueiros» asturianos, surgió durante un viaje exploratorio preliminar por tierras de Asturias y, más concretamente, gracias a la observación en un chigre de aldea de una escena en la que dos «vaqueiros» se cruzaban reproches e insinuaciones intencionadas con otros aldeanos allí presentes (M. CÁTEDRA, 1988a, 20). En otros casos, además, el contacto previo puede suponer la toma de una decisión radical, como la de cambiar el proyecto esbozado o buscar otra unidad de observación que reúna las características exigidas por aquél. P. Navarro Alcalá Zamora nos cuenta cómo, tras haber seleccionado una localidad como campo de observación a partir de datos estadísticos y documentales, y de construir una hipótesis de trabajo basada en la idea de «bosque mantenedor de la población», tuvo que renunciar al estudio porque la realidad observada sobre el terreno era muy distinta de la que se podía deducir de la documentación previa (P. NAVARRO ALCALÁ-ZAMORA, 1979, 19 y ss.).

Si el cambio de orientación de la investigación tiene lugar a veces antes de que se inicie el trabajo de campo, lo más normal es que el investigador tenga que replantearse sus objetivos o hipótesis a lo largo de su ejecución, momento en el que suelen aforar nuevos problemas y perspectivas a las que conviene prestar atención. Una investigación llevada a cabo por Dollard sobre los negros del sur de Estados Unidos tenía como objetivo estudiar la personalidad de este grupo étnico renunciando a hacer un estudio global de la comunidad donde residían; cuando ya estaba en marcha el proceso etnográfico pudo comprobar que la comunidad estaba enraizada en la vida de los individuos que quería estudiar, y que los blancos allí afincados formaban parte también de la vida de las gentes de color, lo cual le obligó a aproximarse a la comunidad en su conjunto y renunciar a las historias de vida aisladas (M. HAMMERSLEY & P. ATKINSON, 1994, 47).

No obstante, si la planificación inicial del campo de estudio está adecuadamente hecha, la reformulaciones necesarias a partir de la experiencia etnográfica suelen ser pequeñas. Así, una investigadora centrada en el tema de la casa en la Catalunya Nova nos manifiesta que se vio obligada a reformar la pregunta sobre el «Hereu» porque este término, utilizado en un sentido concreto por los estudiosos, tenía entre los informantes unas connotaciones que provocaban errores en las respuestas, lo cual, obviamente, no supuso alteración grave de sus planes (M.I. JOCILES RUBIO, 1989, 11). Personalmente hemos tenido también una experiencia en este sentido durante nuestro ya citado estudio sobre el valle de Ancares; teniendo en cuenta las que creíamos características generales de la familia en esta zona y rasgos asociados,

como el reparto igualitario del patrimonio, nos pareció posible encontrar aquí un inquietante sistema de residencia postmatrimonial, la residencia natolocal, que había sido estudiada en contextos parecidos en la isla de Tory, Irlanda (R. Fox, 1978, 156 y ss.), en Tras-os-Montes (B.J. O'NEILL, 1984, 320 y ss.) e incluso en el sur de Galicia (C. LISÓN TOLOSANA, 1971, 310 y ss.); la hipótesis se había reforzado además, con algún informe escueto e indirecto en este sentido; pero una vez iniciado el trabajo y cuestionado sobre el asunto a numerosos informantes de distintas localidades del valle, tuvimos que abandonar este aspecto al comprobar que esa posibilidad no era contemplada, ni en el pasado ni en la praxis presente, por la sociedad local (X.M. GONZÁLEZ REBOREDO & C. GONZÁLEZ PÉREZ, en prensa). La pausa en el *field-work,* con reflexión sobre el plan de trabajo y delimitación previa del campo, trae como resultado nuevas formulaciones, se incorpora a posteriori a la delimitación inicial del campo conceptual, y convierte a todo proyecto en un proyecto abierto; esta realidad fue detectada desde siempre por los etnógrafos preocupados por el método; como dice M. Griaule «el etnógrafo, generalmente, se ha fijado un programa de estudios antes de su llegada al terreno. Luego, en numerosos casos, se verá obligado a cambiarlo, o bien porque lo había establecido a partir de datos insuficientes, o bien porque las circunstancias lo colocan frente a instituciones interesantes cuya existencia ignoraba.» (M. GRIAULE, 1969, 49).

La necesidad de reformular el plan inicial de trabajo no supone necesariamente que éste sea superfluo, ni mucho menos. Si el acercamiento a un tema de estudio tiene dosis de imprecisión con un plan detallado inicial, la actuación sin esta planificación conduce siempre a un caos del que difícilmente se pueden extraer conclusiones coherentes. Por eso todo investigador ha de preguntarse desde el mismo momento de la concepción del estudio por una serie de cuestiones, precisándolas y documentándolas de la manera más exacta posible. Los interrogantes a plantear están referidos, primariamente, a los siguientes aspectos:

a) Teoría o corpus teóricos predominantes que orientarán la investigación.
b) Tema o temas en los que se pretende incidir.
c) Problemas que se quieren dilucidar, es decir, objetivos o fines de la investigación.
d) Hipótesis de partida, tanto principales como secundarias.

8.3 EL CAMPO DE OBSERVACIÓN

Hay muchos casos en que un conocimiento previo del *campo de observación* conduce a delimitar el *campo de estudio,* del que nos acabamos de ocupar. En otros casos puede suceder al revés, siendo entonces necesario localizar un campo de observación adecuado para poder iniciar la acción guiada por el plan trazado. Es verdaderamente grande la casuística que los distintos autores nos ofrecen sobre su elección de un campo o unidad de observación, la cual siempre ha de adaptarse al principio de que cuanto más restringidos o concretos sean los presupuestos teóricos que se van a aplicar, o cuanto más precisas sean las cuestiones planteadas, con mayor precisión ha de definirse la unidad de observación (J.G. GOETZ & M.D. LE COMPTE, 1988, 81). A veces se llega a la meta después de diversas peripecias, como las que simpáticamente nos cuenta Barley (N. BARLEY, 1990, 22-24). En otras circunstancias pueden influir insinuaciones de las autoridades, de lo que es muestra el caso de Evans-Pritchard, que se dedicó a estudiar los nuer porque así se lo solicitó el por entonces gobierno del Sudán anglo-egipcio (E.E. EVANS-PRITCHARD, 1977, 21). Sin embargo esta casuística, plagada muchas veces de personalismos, debe de estar siempre relacionada con un mínimo de criterios científicos que justifiquen la elección, puesto que, como señala Geertz, los etnógrafos no aspiran a estudiar aldeas sino que estudian en aldeas para llegar a construir una visión específica sobre el hombre (C. GEERTZ, 1988, 33).

En Antropología se usan términos como «comunidad» o «área» para definir el campo

o unidad concreta en la que el etnógrafo lleva a cabo su observación. La etnografía de principios de este siglo se concentró básicamente en comunidades primitivas, por lo que las unidades de observación fueron tribus o bandas (abarcadas con más o menos detalle según los casos). Posteriormente se desarrolló, a partir del segundo tercio de nuestro siglo, un amplio interés por estudiar sociedades campesinas, fruto de lo cual fue que una aldea o pueblo de tamaño controlable para el investigador se convirtió en campo de observación privilegiado. En los últimos treinta años, la Antropología se ha abierto a numerosos problemas nuevos y también ha fragmentado en distintas subespecialidades el saber antropológico unitario -que nunca se debe, con todo, perder de vista-. Por eso definir en el presente lo que es una unidad de observación requiere la enumeración de un amplio conjunto de agrupaciones humanas que se pueden clasificar como tales. Tomando un modelo elegido entre otros, podemos decir que una unidad de observación, denominada frecuentemente «comunidad», presenta la siguiente tipología (A. SÁNCHEZ, 1988, 179):

a) Comunidad de sangre (familia, clan, tribu).
b) Comunidad de lugar (aldea, barrio, área rural).
c) Comunidad de espíritu (grupos religiosos, sectas, grupos nacionales, etc.).
d) Grupos que comparten un rasgo común, como la marginalidad (bandas, pandillas, etc.).
e) Grupos unidos en torno a una institución (escuelas, cuarteles, iglesias, etc.).

En el caso de las historias de vida, autobiografías o estudios de casos, también el individuo o individuos seleccionados actúan como «unidad de observación», puesto que los rasgos derivados de su descripción/análisis son una muestra de otros casos semejantes con los que forman un «grupo» o «comunidad»; ejemplos de ello los encontramos en la ya clásica obra de O. Lewis (O. LEWIS, 1961) o, por lo que a Galicia se refiere, en la autobiografía de un labriego publicada por X.R. Marino Ferro (X.R. MARINO FERRO, 1986). Los estudios de etnohistoria, de tanta importancia en la actualidad, encuentran por su parte un campo de observación específico en las colecciones documentales, que sustituyen en este ámbito a las comunidades humanas. Ausente el ser vivo, la etnohistoria se define como una aplicación sistemática de la teoría antropológica a la documentación del pasado (A. JIMÉNEZ, 1975, 91 y ss.). Un ejemplo puede ser el estudio hecho por B. Morell Peguero sobre los archivos de protocolos, que se convierten aquí en un sustituto de los clásicos informantes del trabajo de campo ordinario (B. MORELL PEGUERO, 1981).

Aunque la literatura antropológica tiene alguna de sus mejores joyas en las monografías dedicadas a pequeñas comunidades, lo cierto es que el etnógrafo puede aplicarse a observar una gama muy amplia de espacios y personas. De acuerdo con Levine, los trabajos de campo pueden hacerse:

a) En una sola comunidad.
b) En varias comunidades del mismo tamaño.
c) En varias de distintos tamaños.
d) En un área con sociedades dentro de un rango de tamaños restringidos (50-300 personas)
e) En un área grande continua dentro de sociedades de tamaño grande (R.A. LEVINE, 1970, 183 y ss.)

En las líneas que siguen nos ocuparemos de algunos casos concretos que pueden servir de muestra de las posibilidades que se presentan para la delimitación de campos de observación.

Tradicionalmente, como ya indicamos antes, la Antropología optó por estudiar comunidades «primitivas» o pequeñas comunidades principalmente rurales, partiendo del principio de que era en esos ámbitos donde se podía ejercitar con cierta garantía la observación

participante, eje principal de la práctica antropológica. Una de las críticas que se han dirigido a la Antropología funcional-estructuralista de tradición británica ha sido precisamente su énfasis en el estudio de pequeñas comunidades, que al final llega a confundir la unidad de estudio con la de observación (J. PRAT, 1991, 127). La crítica, de todos modos, hay que entenderla como crítica de presentación de los resultados y de su generalización, puesto que no está, desde luego, presente esta intención en los investigadores implicados en ella. En la clásica monografía de J. Pitt-Rivers sobre una localidad andaluza, el autor deja bien claro que su estudio se centra *en* un pueblo, pero la búsqueda de fondo es «dar una idea de la cultura de Andalucía mediante la definición de su raíz estructural». (J. PITT-RIVERS, 1971, 11). En una línea semejante estuvo la corriente sociológica conocida como la «Escuela de Chicago», que buscaba áreas naturales para sus estudios, considerando como tales un barrio de inmigrantes, un gueto judío, una banda juvenil, etc., porque se partía del principio de que cada una de ellas era tratada como un universo que creaba y perpetuaba un *ethos* y una organización específica. No es este el lugar para indicar las lagunas de estos planteamientos, que encajan mejor en una disquisición sobre las teorías de la Antropología. Lo que sí debemos de abordar son las distintas maneras en que se puede llegar a determinar una unidad o unidades de observación para un trabajo determinado. Y lo haremos a través de algunos ejemplos.

El supuesto más elemental es el de un investigador solitario que, vinculado o no a un grupo de trabajo (equipo, departamento universitario, centro de investigación), decide enfrentarse con un tema y una comunidad determinada. Dejando a un lado las posibles motivaciones personales es evidente que tiene que encontrar un campo de observación adecuado a su campo de estudio (siempre que este no se haya elegido previamente). Y ¿cómo hacerlo?

Una posibilidad es localizar una comunidad que sea *significativa* para el tema programado y *adecuada* por sus características. Para elegir una comunidad significativa dentro de una comarca, país o nación se puede acudir a contrastar algunos aspectos generales con esos mismos aspectos en la localidad hasta llegar a la conclusión de que el lugar analizado reúne el requisito de significatividad; eso precisamente fue lo que hizo E. Frield en Grecia, llegando a la conclusión de que Vasilika, en Beocia, poseía unos rasgos generalizables a un área amplia; también comprobó que Vasilika era una unidad de observación adecuada porque se podían utilizar allí las técnicas de trabajo de campo usuales (E. FRIELD, 1962, 3). Con una orientación semejante podemos decir que se movió J. Aceves para elegir El Pinar (Segovia) como campo de observación; aparte vinculaciones personales que le permitían conocer esta localidad desde hacía tiempo, la elección se basó en el hecho de que El Pinar era un pueblo más desarrollado y mejor que otros de la comarca, aunque tampoco era radicalmente diferente, todo lo cual lo convertía en apto para el estudio del cambio social (J. ACEVES, 1973, 29-31). Si bien se da en algunos estudios la tendencia a buscar lo insólito, la comunidad significativa, como se deduce de lo antes dicho, no es la que presente unos rasgos peculiares sino la que pueda responder a una media adecuada del área en que se inserta; como dice J. Cutileiro sobre su unidad de estudio en el Alemtejo «essa freguesía nao tem nada que a torne particularmente original entre as freguesías alemtejanas. Há estudos antropológicos de comunidades feitos para registrar, enquanto sobrevivem, institu§oes ou costumes peculiares... Neste livro existe a preocupa§ao contraria». (J. CUTILEIRO, 1977, X).

Otro modelo para localizar la unidad de información nos lo ofrece P. Navarro Alcalá-Zamora. Este investigador hizo en el año 1971 una selección de pueblos de una comarca andaluza, partiendo de un esquema basado en que la localidad adecuada debía de contar entre mil y tres mil habitantes, que el municipio no tuviera demasiadas entidades de población y que reuniera otras condiciones deducibles del estudio previo, como poseer un santo patrón masculino porque eso era lo más normal en la zona, a diferencia de otras tierras andaluzas; finalmente tuvo en cuenta que el pueblo estuviera en la provincia de Granada y no en la de Almería por la proximidad de las fuentes escritas y archivos. Tras aplicar estos criterios, en-

contró seis municipios que reunían estas condiciones, de los cuales dos quedaron eliminados al comprobar que en el último padrón habían descendido por debajo de los mil habitantes; de los cuatro restantes se decidió por Mecina por tener mejor conservados los archivos parroquiales y municipales, por las facilidades encontradas y por la buena acogida inicial que allí encontró (P. NAVARRO ALCALÁ-ZAMORA, 1979, 19 y ss.).

Posibilidad más compleja se presenta cuando el trabajo de campo es programado por un equipo de investigadores que pretenden estudiar algunas cuestiones concretas en distintas comunidades. En este caso la elección ha de realizarse en función de que el conjunto seleccionado presente una variabilidad suficiente para dar cuenta de los diversos matices emanados de las hipótesis de partida y también una adaptación al análisis comparativo de los resultados. Este sería el caso de una investigación llevada a cabo por un grupo de antropólogos sobre rituales y proceso social. La elección de las unidades de observación vino determinada por la siguiente hipótesis inicial: la naturaleza concentrada o dispersa de la población, por tener una incidencia en la organización de la diversidad, ha de tenerla.también en la estructura de los rituales que contribuyen a organizar esa diversidad. Consecuentemente había que elegir áreas que fueran significativas de un variado espectro en cuanto al hábitat; la elección -en la que influyeron otros factores que no vienen al caso ahora— recayó en zonas de acusada dispersión de la población, como Óseos -Ibias— Taramundi, en el límite de Asturias con Galicia, otra de claro poblamiento concentrado, el valle del Jerte (Extremadura) y otras dos intermedias, Vegadeo-Castropol (Asturias) y el valle de Corneja (Ávila) (J.L. GARCÍA, et al., 1991, 19 y ss.)

Hemos mostrado algunos ejemplos de delimitación del campo de observación, que puede estar integrado por una o varias unidades. La regla genérica que se deduce es que el campo elegido ha de dar respuesta suficiente a las preguntas formuladas en el plan inicial de investigación. Y ello exige también el tomar en consideración cuestiones *pragmáticas* (M. HAMMERSLEY & P. ATKINSON, 1994, 55), sin las cuales el trabajo de campo puede verse obstaculizado. Entre ellas podemos señalar dos grupos, las *generales y* las *específicas* de cada comunidad concreta. Dentro de las primeras hay que destacar una de especial importancia, los costes del trabajo y la búsqueda de financiación (T.R. WILLIAMS, 1973, 41 y ss.). Entre las segundas es preciso mencionar la evaluación de las posibilidades de acceso a la comunidad, tanto físicas como sociales, la disponibilidad de personas que nos introduzcan en la sociedad local y la colaboración de las autoridades locales. Ejemplos de previsiones hechas en este sentido pueden ser las que nos narra Pina-Cabral, que consiguió cartas de presentación del Arzobispado de Braga para facilitar sus contactos en Paco, en la comarca portuguesa de O Minho (J. PINA-CABRAL, 1989, 23).

8.4 DOCUMENTACIÓN PREVIA

Entendemos por documentación previa en cualquier trabajo de campo un conjunto de elementos que podemos clasificar en tres grupos:

a) Los que se refieren a la programación del campo de estudio.
b) Los relacionados con la unidad de observación elegida.
c) La preparación de materiales, la organización de su consulta y la selección de técnicas a emplear.

La programación del campo de estudio exige una documentación bibliográfica que nos ponga al tanto del tema a abordar y facilite una puesta a punto de principios teóricos que orienten la investigación. Generalmente los etnógrafos poseen ya una preparación remota recibida durante su período de formación, la cual incide en su actividad investigadora intensamente. En cualquier caso el etnógrafo incipiente -al que van dirigidas fundamentalmente

estas líneas- suele necesitar una revisión de lo escrito en general sobre la cuestión propuesta. Así, un investigador novel que se dirija a estudiar una comunidad campesina puede echar mano de algunas obras que pretendan dar una visión genérica de las sociedades rurales, como puede ser el ya clásico libro de E. Wolf (E. WOLF, 1971), el escrito de Gamst dedicado al mismo tema e incluido en una colección, *Basic Anthropology Units,* destinada a facilitar conceptos fundamentales sobre el estudio antropológico (F.C. GAMST, 1974), o conjuntos de textos sobre campesinado como el dirigido por T. Shanin (T. SHANIN, 1971). Si su inclinación le lleva a enfrentarse con comunidades del mundo mediterráneo, le será de provecho la consulta de obras como la de Davis (J. DAVIS, 1983), y selecciones de textos como los recogidos en el libro colectivo *Les sociétés rurales de la Mediterranée* (citamos por la edición francesa porque es la que tenemos a mano, Edisud, 1986). Si, por el contrario se orienta hacia el estudio de la llamada «antropología del género», le será de utilidad, para el caso de España, la lectura de obras como las de María Jesús Buxó o Lourdes Méndez (M.ª J. Buxó REY, 1988; L. MÉNDEZ, 1988). El recordatorio que contienen algunas obras elementales de etnografía general, como la bien conocida de M. Mauss (M. MAUSS, 1971), puede ser también aprovechable para cuestiones como la elaboración de cuestionarios generales. En lo que a España se refiere, la lectura de algunas obras introductorias a la problemática antropológica en nuestro estado, como la de Frigolé y otros (J. FRIGOLÉ et al., 1983) o la de J. Prat y otros (J. PRAT et al., 1991), es recomendable para el etnógrafo incipiente que pretende iniciarse en un estudio monográfico. A ello habría que añadir las variadas obras escritas sobre zonas concretas y sobre planteamientos teóricos de estos ámbitos que omitimos para no alargar en exceso estas insinuaciones.

Una muestra de cómo se puede acumular información al respecto la encontramos en una investigación llevada a cabo en cinco comunidades marineras de Galicia por un equipo dirigido por el profesor Galván. Aunque los resultados creemos que no están a la altura de la planificación propuesta, lo cierto es que ésta se llevó a cabo con minuciosidad y exigió la consulta de más de doscientos títulos bibliográficos dedicados a la pesca -y de manera especial al enfoque procesual-, así como la realización de seminarios para discutir los principios teóricos en ella contenidos (A. GALVÁN, 1989, 236 y ss.).

Conocida la unidad o unidades de estudio en las que se va a realizar la investigación, o, al menos, conocida ya el área o sector a observar, se impone una nueva tarea, que es la de consultar información bibliográfica existente sobre ella. Esta información puede ser de dos tipos, la que nos facilitan otros estudios antropológicos sobre la zona y la que nos proporcionan obras descriptivas o elaboradas desde perspectivas no antropológicas. Esta obligada recomendación aparece reiteradamente en varios escritos dedicados al método etnográfico (por ejemplo, T.R. WILLIAMS, 1973, 38-39; J. MAESTRE ALFONSO, 1976, 76; I. Rossi & E. O'HIGGINS, 1981, 161). También se explícita en la introducción de algunas monografías fruto del trabajo de campo, como la ya clásica de Evans-Pritchard (E.E. EVANS-PRITCHARD, 1977), aunque esta muestra la citamos para ejemplificar cómo en algunos casos fue, y aún es, muy precaria la información que se puede obtener por esta vía.

Una cuestión que resulta obvia en principio es la de dominar una lengua que le permita al investigador entrar en contacto con los nativos, evitando dentro de lo posible la utilización de intermediarios que, consciente o inconscientemente, introduzcan matices personales en los informes. El conocimiento de la lengua es considerada por algunos antropólogos fundamental y por otros algo accesorio (E. LUQUE BAENA, 1985, 222). En general, sin embargo, suele haber mayoría de opiniones a favor del dominio previo del lenguaje cotidiano de las comunidades antes de iniciar la investigación, o al menos de una «lengua franca» (J. MAESTRE ALFONSO, 1976, 63; R. CRESSWELL, 1981, 61, etc.). En las sociedades bilingües/diglósicas se plantea el problema, experimentado por nosotros, de que los informantes cambian con facilidad y frecuencia de registro lingüístico ante el investigador, dando lugar a informes en los que se mezclan con frecuencia dos lenguas o elementos aislados de una dentro de otra. En

cualquier caso es preferible conocer, o al menos, entender adecuadamente la lengua cotidiana de la comunidad, lo que resulta de especial trascendencia en el caso que el etnógrafo centre su estudio en el análisis semántico o de textos orales.

La información previa sobre el campo de estudio se complementa frecuentemente con datos facilitados por la cartografía, las estadísticas y la documentación. Esta última puede convertirse en el propio campo de observación cuando la perspectiva adoptada es la etnohistórica, y es siempre complemento útil, incluso necesario, en la realización de un trabajo cuando el investigador afronta el estudio de sociedades históricas (L.A. ROUBIN, 1981, 31 y ss.). Aunque la consulta y vaciado de documentos se realiza generalmente durante el trabajo de campo, el etnógrafo ha de informarse inicialmente de las posibles fuentes a consultar, así como establecer unos modelos de ficha para sintetizar los datos obtenidos. Cada país tiene sus propias peculiaridades en cuanto a documentación histórica, de ahí que no se pueda dar una norma general unitaria, necesitando el estudioso informarse previamente de las características de la zona donde va a realizar su trabajo. En España fuentes documentales de especial relieve suelen encontrarse en los archivo parroquiales (libros de matrimonios, de defunciones o de bautizados), en los archivos municipales (padrones de habitantes, libros de actas, de plenos, etc.), judiciales (legajos con pleitos de los juzgados de paz, municipales o de primera instancia) y de notariado (protocolos notariales). Para una fecha que se sitúa en 1752-53 existe una fuente de información de primera magnitud si se pretende remontar la profundidad histórica hasta el siglo XVIII; nos referimos al *Catastro del Marqués de la Ensenada,* del que suele existir copia amplia en los Archivos Provinciales y un resumen general en el Archivo de Simancas. Un ejemplo, entre otros, de aprovechamiento de este tipo de documentación nos lo ofrece Luque Baena en su monografía sobre un pueblo de Andalucía (E. LUQUE BAENA, 1974).

La necesidad de informarse sobre la cartografía y las fotografías aéreas ha sido destacada por diversos autores (por ejemplo, C. LACOSTE, 1981, 39 y ss.; R. CRESSWELL, 1981, 53 y ss.) y su utilidad práctica se pone de relieve en algunas monografías (J.A. FERNÁNDEZ DE ROTA, 1984). Suelen los municipios disponer de planos urbanos de gran utilidad para investigaciones en este medio. También existe -nos referimos estrictamente a España- una amplia gama cartográfica editada por el Instituto Geográfico, dentro de la cual destaca el Mapa Topográfico en dos escalas, 1/25000 y 1/50000, obra de necesaria consulta especialmente para los etnógrafos que realicen trabajos relacionados con la tecnoeconomía, la ecología o el poblamiento. Para llegar a manejar este mapa con soltura y precisión hay publicaciones que informan sobre ello, como la de R. Puyol y J. Estébanez (R. PUYOL & J. ESTÉBANEZ, 1978). Los datos estadísticos publicados periódicamente por el Instituto Nacional de Estadística aportan también sugerencias importantes para la investigación. En este sentido es de destacar la utilidad de los diferentes *Nomenclátor* provinciales editados, en los que constan datos sobre entidades de población, habitantes, viviendas, etc.

Entre los planes del investigador deben figurar, siempre que sea posible, los referidos a ciertas técnicas usuales en el trabajo de campo, seleccionando y estableciendo el uso de las más idóneas según cada caso. Una cuestión que a veces se descuida es la referida al dibujo, de gran importancia en los trabajos que incluyen documentos materiales. Los etnógrafos no tienen por qué ser buenos dibujantes (aunque haya algunos que lo son) pero sí han de prever la necesidad de efectuar dibujos, evaluando su cantidad y características, así como la posibilidad de contar con un técnico que los realice. Entre las obras que pueden sugerir soluciones en la fase de preparación de la investigación se encuentra la de J. Alvar (J. ALVAR, 1981). El registro gráfico se complementa generalmente con la fotografía y, en algunos casos, con la filmación; de ser así, también resulta útil programar o, al menos, informarse sobre las aplicaciones prácticas que en nuestra disciplina tienen estas técnicas, para lo cual se puede acudir a escritos como los de J.D. Lajoux o Lisón Arcal (J.D. LAJOUX, 1981, 119 y ss.; J. LISÓN ARCAL, 1988, 169 y ss.).

En las líneas antecedentes hemos hecho algunas sugerencias sobre la documentación previa que debe de acumular el investigador antes de iniciar el trabajo de campo. A todo ello habría que añadir las previsiones sobre el diario de campo, las grabaciones magnetofónicas, y los cuestionarios o encuestas a utilizar, los modelos de fichas donde reflejar datos estadísticos o documentales e incluso previsiones aparentemente inútiles, como las referidas a forma de alojamiento, medios de locomoción, etc. Muchas de ellas pueden demorarse hasta un estadio avanzado de la investigación y por ello sólo las mencionamos de forma tangencial, siendo abordadas con más profundidad en otros apartados de esta obra. De todos modos, su mera enumeración no deja de ser un recordatorio de las múltiples facetas que es preciso tener en cuenta para sacarle el mayor fruto posible a la investigación.

8.5 CONSIDERACIÓN FINAL

Hemos pasado una rápida revista a las cuestiones previas que puede plantear la delimitación del campo de estudio y de observación, y hemos dado algunos consejos sobre la documentación previa que se debe preparar antes de iniciar el trabajo de campo. Es, de todos modos, difícil y largo de apuntar ideas sobre los numerosos temas, lugares y documentos que usa el etnógrafo, dada la variada gama de cuestiones y/o situaciones posibles. Por eso hemos recurrido reiteradamente a citar algunos ejemplos que sirven de muestra o de insinuación, las más de las veces centrados en España. Terminaremos resumiendo muy sucintamente las preguntas básicas -y elementales- que todo etnógrafo ha de hacerse antes de salir al campo. Serían las siguientes:

1. ¿Qué es lo que se va a investigar y desde qué perspectiva?
2. ¿Cuáles son los lugares -o el lugar- idóneos para la investigación?
3. ¿Qué técnicas o documentación es necesario manejar?
4. ¿Con qué medios es preciso contar?

De la adecuada respuesta a todas estas preguntas iniciales dependerá en buena parte el resultado de la investigación.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ACEVES, J. 1973. *Cambio social en un pueblo de España.* Barral editores. Barcelona.

ALVAR, J. 1981. *Etnología (Método y práctica).* Editorial Guara. Zaragoza.

BARLEY, N. 1989. *El antropólogo inocente.* Editorial Anagrama. Barcelona.

BOHMAN, K. 1984. *Women of the Barrio. Class and Gender in a Colombian City.* Stockholm studies in Social Anthropology. Stockholm.

BRANDES, S. 1991. España como objeto de estudio. En J. Prat et alii: *Antropología de los pueblos de España.* Ed. Taurus. Madrid.

BUXÓ REY, M.J. 1988. *Antropología de la mujer.* Ed. Anthropos. Barcelona.

CÁTEDRA, M. 1988a. *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de alzada.* Ed. Júcar. Madrid.

CÁTEDRA, M. 1988b. Etnografía. En A. Aguirre (Ed.) *Diccionario temático de Antropología.* Ed. PPU. Barcelona. Pág. 321 y ss.

CRESSWELL, R. 1969. *Une communauté rurale de l'Irlande.* Instituí d'Ethnologie. París.

CRESWELL, R. 1981. Fotografías aéreas oblicuas y El campo antropológico. En R. Cresswell & M. Godelier: *Útiles de encuesta y de análisis antropológicos.* Ed. Fundamentos. Madrid. Pág. 53 y 59.

CUTILEIRO, J. 1977. *Ricos e pobres no Alemtejo.* Livraria Sá da Costa. Lisboa.

DAVIS, J. 1983. *Antropología de las sociedades mediterráneas.* Ed. Anagrama. Barcelona. (La edición original inglesa, de Routledge and Keagan Paul Ltd., 1977, es más completa porque incluye bibliografía.)
EVANS-PRITCHARD, E.E. 1977. *Los nuer.* Ed. Anagrama. Barcelona.
FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A. 1984. *Antropología de un viejo paisaje gallego.* Ed. CIS/Siglo XXI. Madrid.
FIDALGO SANTAMARIÑA, X.A. 1990. *O afiador.* Ed. Ir Indo. Vigo.
FIDALGO SANTAMARIÑA, X.A. & FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, F. 1988. *Cinco profesións ambulantes ourensáns.* Ed. Caixa Rural. Ourense.
FOX, R. 1978. *The Tory Islanders.* Cambridge Univ. Press. Cambridge.
FRIELD, E. 1962. *Vasilika. A village in Modern Greece.* Holt, Rinehart and Winston. New York.
FRIGOLÉ REIXACH, J. et al. 1983. *Antropología, hoy.* Ed. Teide. Barcelona.
GAL VAN, A. et al. 1989. *Vivindo do mar.* Ed. Conselleria da Presidencia. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela.
GAMST, F.C. 1974. *Peasants in Complex Society.* Holt, Rinehart and Winston. New York.
GARCÍA, J.L. et al. 1991. *Rituales y proceso social.* Ed. Ministerio de Cultura. Madrid.
GEERTZ, C. 1988. *La interpretación de las culturas.* Ed. Gedisa. Barcelona.
GOETZ, J.G. & LE COMPTE, M.D. 1988. *Etnografía y diseño cuantitativo en la investigación educativa.* Ed. Morata. Madrid.
GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. 1987. *La construcción teórica en Antropología.* Ed. Anthropos. Barcelona.
GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. & GONZÁLEZ PÉREZ, C. *Sociedade e tecnoloxía tradicional no val de Aneares.* Ed. Consello da Cultura Galega. (En prensa.)
GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. & RODRÍGUEZ CAMPOS, X. 1990. *Antropología y Etnografía de las proximidades de la sierra de Aneares.* Vol. I. Ed. Diputación Provincial. Lugo.
GRIAULE, M. 1969. *El método de la Etnografía.* Ed. Nova. Buenos Aires.
HAMMERSLEY M. & ATKINSON, P. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación.* Ed. Paidós. Barcelona.
JIMÉNEZ, A. 1974. Sobre el concepto de la Etnohistoria. En *Primera reunión de antropólogos españoles.* Ed. Universidad de Sevilla.
JOCILES RUBIO, M.I. 1989. *La casa en la Catalunya Nova.* Ed. Ministerio de Cultura. Madrid.
KNIPMEYER, M.; GONZÁLEZ BUENO, M. & SAN ROMÁN, T. 1980. *Escuelas, pueblos y barrio.* Akal editor. Madrid.
LACOSTE, C. 1981. Mapas y Fotografías aéreas verticales. En R. Cresswell & M. Godelier: *Útiles de encuesta y de análisis antropológicos.* Ed. Fundamentos. Madrid. Pág. 39 y ss.
LAJOUX, J.D. 1981. El film etnográfico. En Cresswell/Godelier, op. cit. supra. Pág. 119 ss.
LEVINE, R.A. 1970. Research Design in Anthropological Field-work. En R. Naroll & A. Cohén: *A Handbook of Method in Cultural Anthropology.* Columbian Univ. Press. New York. Pag. 183 y ss.
LEWIS, O. 1969. *Antropología de la pobreza.* Ed. Fondo de Cultura Económica. México (6.ª ed.)
LISÓN ARCAL, J. 1988. Notas de Antropología visual. En *Antropología Social sin fronteras.* Ed. Instituto de Sociología Aplicada. Madrid. (169 y ss.)
LISÓN TOLOSANA, C. 1971. *Antropología Cultural de Galicia.* Ed. Siglo XXI. Madrid.
LUQUE BAENA, E. 1974. *Estudio antropológico social de un pueblo del sur.* Ed. Tecnos. Madrid.
LUQUE BAENA, E. 1985. *Del conocimiento antropológico.* Ed. CIS/Siglo XXI. Madrid.
MAESTRE ALFONSO, J. 1976. *La investigación en Antropología Social.* Akal editor. Madrid.
MALINOWSKI, B. 1973, *Los argonautas del Pacífico occidental.* Ed. Península. Madrid.
MARINO FERRO, X.R. 1986. *Autobiografía dun labrego.* Ed. Xerais de Galicia. Vigo.
MAUSS, M. 1971. *Introducción a la Etnografía.* Ed. Istmo. Madrid.

MÉNDEZ, L. 1988. *Cousas de mulleres. Campesinas, poder y vida cotidiana.* (Lugo 1940-1980). Ed. Anthropos. Barcelona.
MORELL PEGUERO, B. 1981. *Contribución etnográfica del archivo de protocolos.* Ed. Universidad de Sevilla.
NAVARRO ALCALÁ-ZAMORA, P. 1979. *Mecina. La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra.* Ed. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.
O'NEILL, B.J. 1984. *Proprietários, lavradores e jornaleiras.* Ed. Don Quixote. Lisboa.
PINA CABRAL, J. 1989. *Filhos de Adáo, filhas de Eva.* Ed. Don Quixote. Lisboa.
PITT-RIVERS, J. 1971. *Los hombres de la Sierra.* Ed. Grijalbo. Barcelona-México.
PRAT, J. 1991. Teoría-metodología. Estudio introductorio. En J. Prat et al.: *Antropología de los pueblos de España.* Ed. Taurus. Madrid.
PUYOL, R. & ESTÉBANEZ, J. 1978. *Análisis e interpretación del mapa topográfico.* Ed. Tebar Flores. Madrid. (2.ª ed.)
Rossi, I. & O'HIGGINS, E. 1981. *Teorías de la cultura y métodos antropológicos.* Ed. Anagrama. Barcelona.
ROUBIN, L.A. 1981. Archivos Históricos. En R. Cresswell & M. Godelier: *Útiles de encuesta y análisis antropológico.* Ed. Fundamentos. Madrid. Pag. 31 y ss.
SAN ROMÁN, T. & GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. 1983. Notas en torno a un proyecto de investigación en el ámbito de parentesco. *Comentaris d'Antropología Cultural.* Universitat de Barcelona. N.5. Pág. 129 y ss.
SÁNCHEZ, A. 1988. Comunidad. En A. Aguirre: *Diccionario Temático de antropología.* Ed. PPU. Barcelona. Pág. 179 y ss.
SHANIN, T. (ed.) 1971. *Peasants and peasant societies.* Penguin Books Ltd. England.
TENTORI, J. 1981. *Antropología cultural.* Ed. Herder. Barcelona.
VV. AA. 1986. *Les sociétés rurales de la Mediterranée.* Edisud. La Calade, Aix-en-Provence.
WILLIAMS, T.R. 1973. *Métodos de campo en el estudio de la cultura.* Taller ediciones JB. Madrid.
WOLF, E. 1971. *Los campesinos.* Ed. Labor. Barcelona.

9. Acceso y adaptación al campo

Pilar Sanchiz Ochoa & Manuela Cantón Delgado

> «Imagínese que de repente está en tierra, rodeado de todos sus pertrechos, solo en una playa tropical cercana de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado.» (MALINOWSKI, B., 1973: 22).
>
> «La experiencia concreta, cercada de contingencias, rara vez alcanza la altura de lo ideal; pero como medio para producir conocimiento a partir de un compromiso intenso e intersubjetivo, la práctica de la etnografía conserva su status ejemplar.» (CLIFFORD, J., 1991b: 143).

Si algo hay más idealizado que el trabajo de campo en la disciplina, es el modo y manera en que éste se inicia. Inicios idealizados por defecto, idealizados por silenciados: demasiada contingencia prosaica. Pero acaso ni lo uno ni lo otro, trabajo de campo y acceso-adaptación, merecen en justicia tanta solemnidad, atravesados como suelen estar de pesares y despropósitos. Hace ya tiempo que declaraciones contrarias a éstas no despiertan sino suspicacias y extrema desconfianza. Signo de los tiempos, tan saludables como desconsolados.

Los problemas del acceso se nos presentan envueltos en la misma paradoja que mutila y engrandece al científico social: la reflexividad. Somos parte del mundo social que estudiamos y, si no lo somos, terminamos por serlo en el momento en el que decidimos instalarnos en él para conocerlo. En la medida que la realidad que nos proponemos investigar es una realidad con la que podemos (y debemos) conversar, porque no es algo sustancialmente distinto de nosotros mismos, en esa misma medida los primeros momentos del trabajo de campo se convierten asimismo en objeto susceptible de reflexión antropológica.

Paradojas pero también contradicciones, porque si la cuestión del acceso no deja de tener un carácter eminentemente «práctico» y contingente, si las estrategias que utilizamos son inevitablemente parte de nuestro repertorio conductual en las relaciones interpersonales, si el «sentido común» juega en estos primeros tanteos un papel crucial (es casi lo único que tiene el investigador en ese preámbulo de inicial ignorancia), al mismo tiempo hemos de estar advertidos contra nuestra única arma: debemos estar constantemente alerta para no dejarnos conducir por lo que consideramos o no, tolerable, accesible, recomendable. Es preciso espantar preconceptos. Iniciar nuestra tarea, en suma, desnudos, desprotegidos y excepcionalmente receptivos, la situación idónea para dar traspiés que pueden revestir un carácter dramático y definitivo.

El momento del acceso es crucial, tanto como lo es el resto de la investigación de

campo: «La negociación del acceso y la recogida de información no son, por lo tanto, fases distintas dentro del proceso de investigación. Estas se sobreponen de manera significativa. Se puede aprender mucho de los problemas involucrados en la toma de contacto con la gente, así como de la forma en que ésta responde a las aproximaciones del investigador (HAMMERSLEY & ATKINSON, 1994: 71). Efectivamente, si la negociación del acceso y la recogida de información no son fases distintas es porque negociando el acceso nos hacemos con un tipo de información muy valiosa, y porque de algún modo esa negociación es un proceso permanente. Los primeros momentos son tan cruciales como el resto de los momentos, sólo que en el comienzo lo ignoramos casi todo.

La «adaptación» contiene al menos tres paradojas. En primer lugar, ¿qué es el acceso sino los primeros momentos del proceso de adaptación? (y qué es el trabajo de campo sino continuar adaptándose). En segundo lugar el etnógrafo ha de adaptarse sin «hacerse» nativo, amoldarse salvando siempre «su» distancia, acomodarse sin integrarse del todo: «De algún modo en Antropología siempre hay que provenir de fuera. La condición de 'nativo marginal' es otra forma de expresarlo, pues la condición marginal es una forma de foraneidad interior» (VELASCO, 1989: 57). En tercer lugar, poco se ha dicho sobre la adaptación que viene después, la que resulta del «choque cultural» con lo propio a la vuelta del trabajo de campo. En suma, los límites (idea que de algún modo atraviesa estas páginas de principio a fin) son siempre imprecisos. Porque son límites construidos.

Un punto que resulta clásico en el devenir de la práctica etnográfica es el de la conveniencia de que el investigador sea conocido primero a través de otra persona. Como casi todo, la eficacia de este recurso dependerá de contextos y de la elección acertada de anfitriones. El investigador corre el riesgo de quedar automáticamente asociado a esa persona. Nuestra experiencia dicta que la entrada indirecta al campo sólo es recomendable cuando la/las personas encargadas son de nuestra confianza, en el sentido preciso de que conocemos bien la naturaleza de la relación que les une con los individuos o grupos que nos proponemos estudiar; o bien cuando el acceso directo es tan problemático que no se vislumbra más opción que la de correr el riesgo de una asociación contraproducente.

En este sentido resulta ilustrativa la experiencia sufrida entre gitanos pentecostales de Granada, a los que accedimos a través de una religiosa y trabajadora social, excelente conocedora del barrio. Afortunadamente contábamos con otra vía que permitió rescatar la relación que había quedado bloqueada por nuestra asociación inicial con alguien cuya conducta con los gitanos resultaba sin duda útil a sus propósitos, pero de cara a los nuestros se nos antojaba paternalista y autoritaria. Es decir, completamente opuesta a lo que consideramos debería ser la actitud del antropólogo.

Pero la experiencia que en adelante utilizaremos como referente es la de nuestro trabajo de campo entre conversos evangélicos centroamericanos. Otro continente, otras coordenadas socio-culturales, otro sistema religioso y una situación política en extremo desfavorable para la investigación etnográfica. El antropólogo no puede ser sino un personaje bajo sospecha en un país que mantiene a su población indígena bajo sospecha. Nos referimos a Guatemala.

Nuestra investigación, llevada a cabo entre los años 1989 y 1993, se inscribió en el ámbito de los movimientos socio-religiosos y su instrumentalización política. Más concretamente, se ocupó de la dinámica de los protestantismos de denominación pentecostal en el campo religioso global, y el carácter de los procesos simbióticos que lo relacionaban (y lo relacionan) con el peculiar y trágico desarrollo de la vida política guatemalteca.

Pues bien, ni el considerable rosario de lecturas previas, ni la minuciosa planificación elaborada antes de volar por primera vez a tierras guatemaltecas, tuvieron entonces otra utilidad que la de pensar en escribir algún día un capítulo como éste. Los lugares seleccionados para el estudio resultaron estar entonces en manos del ejército, o contar con conversos tan escasos y pobres que hacían el trabajo estéril y penosísimo, o ser centros que sólo en nuestra imaginación constituían enclaves decisivos de labor proselitista. Íbamos buscando el conflic-

to, y nos esforzamos inúltilmente en hallarlo en aquellos municipios donde no era precisamente el conflicto intracomunitario entre católicos y evangélicos lo más destacable. Si es que tal conflicto existía.

Por otra parte el conflicto puede saltar a la vista, o no saltar. Nos parece, hoy, que en Guatemala es omnipresente, pero no siempre es visible. Requiere tiempo para ser descubierto. O no ser descubierto jamás. Y no era el tiempo lo que nos sobraba, de manera que decidimos proceder al primero de los giros. La sospechada y sinuosa implicación de las iglesias evangélicas en la inminente campaña electoral, que se apuntaba por aquellas fechas. y la candidatura de un «profeta» protestante marcaron decisivamente aquel giro.

9.1 LAS FRONTERAS DE LA NEGOCIACIÓN O LOS LÍMITES DE LA MENTIRA. LA ETNOGRAFÍA ENTRE CONVERSOS

Entenderemos por «métodos», las estrategias de acercamiento a los distintos ámbitos de la realidad que constituyó nuestro universo de estudio. En el contexto de dichos métodos el rol del investigador es piedra angular. De cómo el investigador se presente y se represente a sí mismo dependen una buena cantidad de cosas. Sus habilidades y sus torpezas primeras impregnan la interacción y, lo que era particularmente delicado en la situación politizada y «paranoica» de las iglesias protestantes guatemaltecas, condicionan fatalmente la relación interlocutoria en el contexto de las grabaciones de testimonios de conversión y de entrevistas.

Fue así como la mayor parte de los testimonios, opiniones y valoraciones proporcionados por los informantes conversos, terminaron por convertirse en respuestas a unas universitarias con problemas de fe, a unas interesadas en el espectacular crecimiento del evangelismo en Guatemala, o a unas ex católicas que no habían aceptado la fe protestante, pero que frecuentaban en alguna medida iglesias protestantes en España. Primera lección aprendida, por fortuna lo bastante temprano: presentarnos como unas antropólogas llegadas a Guatemala con un proyecto de investigación sobre las implicaciones políticas de las conversiones al protestantismo, habría bastado para arruinarlo todo (empezando por nuestra propia seguridad personal).

La entrada en las varias iglesias con las que trabajamos durante esos años distaba de parecerse de una ocasión a la siguiente. Cuando la acogida era calurosa y hasta eufórica, tratábamos de moderar cualquier muestra de entusiasmo excesivo que pudiese costamos a la largas exigencias, más o menos tácitas, de declaraciones públicas en la iglesia, de conversiones que se entendían deseadas, o de ofrendas cuantiosas. Cuando la actitud era de sospecha o velado rechazo, tratábamos de transmitir cierta cordialidad y total ignorancia, a fin de mitigar paulatinamente las suspicacias. El resultado, siguiendo estas estrategias improvisadas, siempre cambiantes según la congregación, y que invariablemente buscaban tejer un equilibrio que a todos nos resultase confortable y ayudase a la realización del trabajo, ese resultado, fue asimismo múltiple. Por otra parte, aquellas congregaciones en las que resultaba imposible hacer la menor pregunta sin despertar miradas cómplices (con lo que las respuestas adquirían el aspecto de una coraza perfecta) requirieron más tiempo de trabajo que las restantes.

Dado que sólo utilizábamos la grabadora cuando el informante accedía a confiarnos su testimonio de conversión, y que las entrevistas grabadas constituían una astuta prolongación del mismo mientras la cinta seguía girando como quien no quiere la cosa, el aparato aparecía como algo secundario en la relación que se establecía: un simple recurso para que «el testimonio viaje hasta su país, y sea escuchado por personas que aún no conocen a Cristo». En ningún caso pudimos exponer con sinceridad nuestros objetivos, aunque jamás llegamos a presentarnos como mujeres evangélicas. Ni queríamos mentir, ni podíamos decir toda la verdad.

La razón es clara: de habernos presentado como investigadoras, miembros de un equipo de antropólogos desplazados a Guatemala para desarrollar un proyecto sobre el impacto de las conversiones y su implicación política, así como sobre los cambios socioculturales sobrevenidos tras la conversión, se nos habrían cerrado todas las puertas que queríamos, podíamos y precisábamos abrir para tratar de entender qué estaba ocurriendo en aquel pedazo de Centroamérica.

Las iglesias protestantes guatemaltecas constituyen, por otra parte, espacios fuertemente sensibilizados ante determinadas propuestas políticas. El evangelismo es, hasta extremos difícilmente imaginables, un nuevo lenguaje. A medida que conquista espacios y gentes, impregna los discursos, y mutan las palabras como mutan los universos que designan. Esa metamorfosis señala (lo que allá quiere decir «acusa») a los que aún quedan del otro lado: «Si alguien le habla de "explotación" o de "clases sociales", tenga la seguridad de que está adoctrinado, y los que están así adoctrinados no pueden ser sino comunistas». Es decir, guerrilleros, subversivos. Son palabras de un influyente líder de la Iglesia de Cristo ELIM de Guatemala capital. Guatemala mantenía entonces, y continúa manteniendo hoy, la más larga guerra civil de toda América Latina, uno de los más nutridos ejércitos (concebido para la defensa interna), y de las historias de violencia política y represión «contrainsurgente» más escalofriantes. En uno de los más recientes episodios de esta violencia, han jugado un papel destacado ciertas iglesias evangélicas, apoyando la represión militar en numerosas áreas de conflicto.

A qué negar que la repulsión nos ha asaltado en numerosas ocasiones. Sostener una expresión serena y de encendido interés mientras alguien justifica el asesinato de hombres, mujeres y niños bajo sospecha de apoyar a la insurgencia es, sin lugar a dudas, una experiencia que frustra y lastima. No siempre fue posible guardar silencio. Cuenta Llobera: «...en el trabajo de campo el etnógrafo tiene que hacer frente a situaciones que frecuentemente ponen en tela de juicio su manera de ser, de sentir y de hacer. ¿Es de extrañar que el etnógrafo reaccione a veces de forma negativa?» (1990: 54).

Por todo ello los roles adoptados como investigadoras han sido necesariamente flexibles, adaptados a cada circunstancia y lugar, a cada personaje, a cada congregación. Naturalmente ello se ha visto favorecido por el hecho de no haber trabajado en una única población, y de haberlo hecho en cada una de ellas durante períodos de tiempo limitados. De lo contrario habría resultado muy difícil no incurrir en contradicciones y caer con ello en el más absoluto descrédito.

La asistencia a los numerosos cultos que las iglesias celebran cada semana, parecía la vía más fácil y menos comprometedora para iniciar el contacto con los fieles. Pero podía ocurrir que en ese primer contacto alguna autoridad de la congregación (pastor, co-pastor o algún diácono) reparase en alguna de nosotras e hiciese durante el culto pública mención de nuestra presencia. Ni siquiera era infrecuente que, a renglón seguido, se nos instase a pronunciarnos diciendo nuestro nombre, procedencia y razón de la visita. Todo ello entre sonrisas desbordantes y giro general de toda la congregación hacia el humilde rincón desde el que pretendíamos pasar desapercibidas. A menudo estos primeros contactos con las congregaciones marcan de manera imprevista el rumbo que toman las cosas. E inevitablemente hay que retomarlas donde ellos las dejaron, reconducirlas y devolverlas a un punto desde el que poder reconciliarlas con el plan trazado.

Aunque asistir a varios cultos como un visitante más, a fin de familiarizarnos con las conductas, el ritual y el lenguaje, nos parecía el paso inicial más útil y en el que menos hipotecábamos, no siempre se revelaba como la opción idónea. Huelga decir que cuando se trataba de una congregación minúscula (diez, quince, veinte miembros), parecía más razonable no tratar de asistir sin ser detectados, y contactar antes del culto con el líder o con algún miembro.

Por otro lado, algunas de las razones que aconsejaban la adopción de una u otra actitud

en los cultos tuvo que ver con la denominación a la que pertenecía la congregación (si es pentecostal, las características de sus cultos exigen una participación más activa que si se trata de una congregación bautista, por ejemplo) y con el tamaño de la misma (la presencia de alguien ajena y a todas luces extranjera es más evidente en un servicio que reúne a veinte miembros que en otro que reúne a ocho mil, que los hay). En cualquier caso las congregaciones de filiación pentecostal, con las que hemos trabajado mayoritariamente, logran crear una atmósfera lo suficientemente exaltada y dramática en sus ceremonias, y muestran tanto interés y entusiasmo por integrar rápidamente a los desconocidos que se acercan a su iglesia, que resulta difícil abstenerse de participar activamente en los cultos si se desea entablar relación con la congregación o con algunos de sus miembros. De otra manera: «¿Qué buscas aquí si no te gozas en el Señor?»

Ya Lalive D'Epinay observó esto mismo durante su trabajo de campo en comunidades pentecostales chilenas: «Los especialistas en sectas saben que no puede haber un observador neutro en este tipo de sociedades. El grupo no comprendería que se asista a sus actividades sin estar existencialmente interesado por su mensaje y por su fe. El visitante está constreñido a participar, es decir, a cantar, a orar (...) de tal manera que el método llamado de observación participante aquí no se elige: se impone» (1968: 18).

Cuanto más pequeña es la congregación, con mayor probabilidad la presencia del observador puede influir en el desarrollo de la ceremonia, tanto en el sentido de inhibir ciertas manifestaciones extremas como, más frecuentemente, de estimularlas. Por otra parte, podríamos preguntarnos, como lo hace el mismo Lalive D'Epinay, sobre los límites de la participación. El problema que el grado de participación implica es doble: metodológico y ético.

Metodológicamente, una integración entusiasta en una congregación puede resultar conflictiva cuando se necesita trabajar en varias; la glosolalia (don de lenguas), por ejemplo, presupone el Bautismo en el Espíritu Santo y, con ello, la adscripción automática en primer lugar al pentecostalismo, y en segundo lugar a la congregación en la que el investigador exhibe dicho comportamiento. Por otro lado, la participación que llega al extremo de la expresión glosolálica, profética o extática en general, cuando es simulada, podría plantear conflictos de carácter ético, ya que entra en el terreno del engaño abierto con respecto a uno mismo (1968: 19). Corresponde al investigador, es nuestro parecer, dilucidar la necesidad, pertinencia y utilidad de simular una identificación completa con la congregación. Parece del todo evidente que, de haber querido conocer determinados aspectos sobre el funcionamiento de las iglesias, habríamos necesitado hacernos pasar por conversas. Lo que consideramos indiscutible es que circunstancias como ésta deben, en cualquier caso, quedar explícitamente recogidas en los presupuestos de su trabajo, así como en la descripción de las condiciones prácticas de la investigación.

Tras asistir por vez primera al culto en una congregación concreta, se hacía preciso conseguir una cita con algún líder o con el pastor. El reconocimiento a la estructura de autoridad es recomendable, más allá de la conveniencia de conversar con los dirigentes de las congregaciones por razones obvias. Por lo general estas personas muestran una extraordinaria disposición para el diálogo: rentabilizarlo dependerá de que la impresión tras el primer contacto no contraríe sus expectativas. Éstas suelen responder básicamente a las de la evangelización y el proselitismo.

Se impone entonces suavizar en extremo este primer encuentro: facilitarles la lectura de uno mismo (atuendo, gestos, maneras...), evitar todo lo que pudiera despertar desconfianza con respecto a los propósitos de su interlocutor (desconfianza que en absoluto es incompatible con esa buena disposición al diálogo), y al mismo tiempo advertir que es un sincero interés lo que te lleva hasta allá, y no una hermandad en la fe. Esto evitará no sólo conflictos éticos (que cada quien debe elegir asumir o no) sino ulteriores comprobaciones y presunciones de compromisos. Felizmente, la deficiente memoria nos ayudaba: invariablemente olvidábamos

llevar una Biblia a los cultos. Habría bastado para dejar claro que no éramos conversas y revelar la farsa, de haberla habido.

9.2 CENIZAS DE LA EXPERIENCIA. LA ETNOGRAFÍA SUMERGIDA

El proceso de acceso al campo, la paulatina adaptación a contextos y ambientes, los tanteos intersubjetivos de los primeros momentos, influyen decisivamente en el desarrollo del trabajo, en los individuos y grupos que tratamos de conocer y en uno mismo. El texto resultante es el producto, mientras buena parte del proceso subyace, es silenciado o débilmente bosquejado en lugares imprecisos. Nadie niega ya el papel omnipresente de la subjetividad en el trabajo antropológico, ni la implicación del antropólogo en aquello que estudia: participa en un proceso de interacción entre individuos y grupos, lo que inevitablemente lo involucra hasta convertirlo en parte intrínseca de dicho proceso.

Es la proclamada paradoja de una disciplina que trata de hacer ciencia de lo que no es sino resultado de una experiencia en esencia personal, de «construir textos ostensiblemente científicos a partir de experiencias claramente biográficas» (GEERTZ, 1989: 19). Es esta paradoja la que convierte a la antropología en blanco de críticas no del todo desatinadas: «Su investigación está basada en variables no controladas y, consecuentemente, la posibilidad de replicabilidad es casi inexistente» (LÓPEZ COIRA, 1991). El problema del conocimiento antropológico es así empujado desde «el otro» hacia el propio investigador. Este desplazamiento podemos llevarlo hasta el mismo punto de partida, del que nos venimos ocupando.

«Los textos etnográficos», escribe J. Clifford, «son inevitablemente alegóricos, y una aceptación consciente de este hecho cambiará las formas en que hasta el presente han sido leídos y escritos» (1991a: 153). Es tentador extender la propuesta más allá: el proceso de acceso y adaptación al campo es también, como todo el trabajo de campo y los textos etnográficos de los que habla Clifford, inevitablemente alegórico. Son los primeros pasos en la minuciosa creación de un mundo que, pretendiendo comprender o explicar a los otros, nos contiene. El etnógrafo, antes de representar (con mayor o menor fortuna) ante los demás las culturas que estudia, ha de representárselas ante sí mismo. Esta es una actividad, la de prestar significados y representar-se la cultura de otros, sustancialmente alegórica. Una actividad que tiene su momento inaugural en el acceso y adaptación al campo, o acaso antes.

Sabemos que los datos no se «recogen» tanto como se «construyen». Sabemos que después se interpretan. En verdad interpretamos desde el mismo momento en que iniciamos la «recogida» de datos, y ciertamente ello da comienzo con el acceso al campo, o acaso antes. Los procesos se sobreponen; es poco verosímil pretender establecer fases con fronteras quirúrgicamente separadas. La observación participante, fórmula equívoca salvo que se la reformule «en términos hermenéuticos como una dialéctica entre la experiencia y la interpretación» (CLIFFORD, 1991b: 152), es «recogida» de datos, experiencia e interpretación. Por otra parte, apenas cabe concebir la observación sin la ingerencia (la presencia del investigador no carece de consecuencias), ni ésta sin que represente cierta forma de «participación».

Las distinciones son necesarias, pero no vemos por qué debe sacrificarse a ellas la complejidad real de los procesos involucrados en el trabajo de campo etnográfico. Si hemos ya abandonado la pretensión de diseccionar las realidades que estudiamos como si de cuerpos secos y fragmentados se tratase; si lo intersubjetivo, lo discursivo y lo dialógico han aflorado hasta su ocasional protagonismo, ¿por qué habríamos de negar esta misma confusión clarificadora al proceso mismo de trabajo de campo? Afirma Paul Rabinow: «El trabajo de campo, entonces, es un proceso de construcción intersubjetiva de formas liminales de comunicación» (1992: 144).

Es posible que el acceso y la adaptación al campo no encuentren su especificidad más

que en la naturaleza de las interpretaciones que podemos realizar partiendo de ese estado inicial de desconocimiento; la naturaleza de las representaciones que, por ser las primeras, tienen una trascendencia sobre la que conviene estar advertidos: la naturaleza también de las proyecciones alegóricas que pueden terminar por sobrevivir a todo el trabajo de campo, o ser reformuladas de manera flexible a medida que acumulamos experiencia.

Esta no es «la» manera de entender el proceso del trabajo de campo, sino una entre las maneras posibles. No sé hasta qué punto, desde la propuesta hecha en estas páginas, nos es dado «salvar la distancia» que marcan los años «que distan entre el día que (el etnógrafo) puso por primera vez el pie en una playa indígena e hizo la primera tentativa por entrar en contacto con los nativos, y el momento en que escribe la última versión de sus resultados» (MALINOWSKI, 1973: 21). No sé si esta pretensión de linealidad es una ingenuidad, o algo nacido del saludable propósito de presentar los datos «de forma absolutamente limpia y sincera» (Ibid.: 20).

BIBLIOGRAFÍA

CLIFFORD, James (1991a). Sobre la alegoría etnográfica. En: CLIFFORD, J. & MARCUS, G.E. (Eds.) *Retóricas de la antropología.* Madrid, Júcar.

CLIFFORD, James (1991b). Sobre la autoridad etnográfica. En: CLIFFORD, J., GEERTZ, C. et al. *El surgimiento de la antropología postmoderna.* Barcelona, Gedisa.

GEERTZ, Clifford (1989). *El antropólogo como autor.* Barcelona, Paidós.

LALIVE D'EPINAY, Christian (1968). *El refugio de las masas, Estudio sociológico del protestantismo chileno.* Santiago de Chile, Ed. del Pacífico.

LÓPEZ COIRA, Miguel M.ª (1991). La influencia de la ecuación personal en la investigación antropológica, o la mirada interior. En: CÁTEDRA, M. (Ed.) *Los españoles vistos por los antropólogos.* Barcelona, Júcar Universidad.

HAMMERSLEY, Martyn & ATKINSON, Paul (1994). *Etnografía. Métodos de investigación.* Barcelona, Paidós Básica.

LLOBERA, Josep R. (1990). Excursus: el etnógrafo y el racismo. En: *La identidad de la antropología.* Barcelona, Anagrama.

MALINOWSKI, Bronislaw (1973). Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación. En: *Los argonautas del Pacífico occidental.* Barcelona. Eds. Península.

RABINOW, Paul (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos.* Madrid, Júcar.

VELASCO, Honorio M.ª (1989). Palabras y rituales, palabras en rituales, palabras rituales. En: J.A. FERNÁNDEZ DE ROTA (ed.) *Lengua y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica.* La Coruña. Ed. do Castro.

10. Los informantes

Carlos Junquera Rubio

Informante es todo individuo que proporciona información acerca de algo. Indudablemente, esta visión se queda corta cuando lo que se pretende es que sea además *calificado* en el interior de una cultura extraña a los ojos de quien le va a interrogar que, dicho sea de paso, debe presuponerse que pretende convertirse en especialista de ese saber ajeno al suyo. Un periodista, un locutor de radio o un presentador de TV suelen informar cuando narran noticias cotidianas o comentan algún suceso, pero la Etnología nunca los consideraría como *informantes* porque lo que se desea conocer es más complicado y profundo que la pura divulgación.

Un etnólogo elige estudiar una determinada comunidad con un modo de vida ajeno al suyo por diversos motivos. Se supone que la tradición de los estudiados es diferente de la de quien se dispone a evaluarla. Previamente, y por prudencia, éste debe tener presente aquel consejo sabio de Franz Boas cuando apuntó de que no se trata sólo de captar cómo es una realidad sino de saber cómo ha llegado a ser lo que es (BOAS, 1920: 320). Para cumplir adecuadamente esta misión se requiere buscar y encontrar sujetos excepcionales en medio de ese mundo exótico que se desea conocer primero y divulgar después, porque ellos son quienes mejor pueden comunicar cómo es, cómo se piensa y cómo se actúa en cada momento concreto.

Así pues, para el especialista, el *informante* es un miembro bien situado en la sociedad que estudia y con el que entabla primero y mantiene después una relación de tipo personal durante el tiempo que dure la investigación de campo. La amistad y la simpatía mutuas aflorarán en proporción similar a como se enfoquen los temas a tratar, pues hay cosas que carecen de inconvenientes para ser comunicadas, pero de otras debe esperarse mucho tiempo antes de comenzar a preguntar por ellas, aunque la impaciencia invite a lo contrario. El fin de este contacto es demostrar al especialista que está capacitado para elaborar su conocimiento; también, que está ya en posición de poder beneficiarse de esa cultura ajena a la suya. La tarea llegará a buen fin a pesar de no tener ocasión de reseñar «muchas cosas» (EVANS-PRITCHARD, 1977: 28).

Los profesores suelen aconsejar a sus discípulos que cuando lleguen a una comunidad deben seleccionar a sus *informantes* captándolos de todas las categorías sociales, especialmente de aquellas que aparecen con más prestigio. Cuando uno llega al campo de estudio, y quien suscribe estas líneas tiene años de experiencia, se da cuenta de que lo práctico es echar mano de aquellos que tienen voluntad para informar. El especialista debe hacer su propia composición de lugar antes de acudir a la pluma, al papel o al magnetófono; menos aún de buscar respuestas para su cuestionario. Los *patinazos* suelen pagarse caros pues Evans-

Pritchard narra que «los nuer son expertos a la hora de sabotear una investigación» (EVANS-PRITCHARD, 1977: 24).

En un marco de referencia bastante restringido, el especialista debe arriesgarse y elegir a aquellos individuos que previamente han dado muestras de ser, al menos de modo aproximado, quienes más se acercan al *ideal* requerido para informar. Indudablemente, el experto debe tener algunos conocimientos previos del tema que desea investigar; así, es prudente que si, por ejemplo, está interesado en el estudio de ciertos alfareros tradicionales japoneses, debe saber por qué a los de cada decimotercera generación se les prohíbe tocar la rueda o trabajar con otro tipo de cerámica (MEAD, 1971: 21).

A veces, el etnólogo cree de buena fe que ha hecho una selección correcta, pero puede acontecer lo contrario; es decir, que sean los autóctonos quienes le seleccionen a él y de esto puede darse uno cuenta cuando comienza a redactar la monografía que saldrá después de poner en su sitio a cada uno y a todos los datos que ha recogido. En más de una ocasión he sentido la lejanía de una realidad que tenía cerca (JUNQUERA, 1991a); en otras, he tenido que reconocer que han sido los momentos de gracia los que me han permitido entrar en un mundo realmente desconocido pero maravilloso (JUNQUERA, 1991b). Se puede estar muy cerca de un conocimiento y no ser capaz de reseñarlo nunca por una razón sencilla: «nunca me has preguntado acerca de *esto»,* responden los nativos cuando se les cuestiona por datos sobre esto o aquello, y que en buena lógica deberían haber aparecido antes.

Hay que tener en cuenta que culturas milenarias, ancladas en el Paleolítico, pueden hoy evolucionar en unos 30 años y plantear una ruptura generacional cuyas proporciones no son fáciles de evaluar. Pues bien, hoy muchos *informantes* son individuos aculturados que se mueven con soltura en dos culturas diferentes por lo menos, pero que son, al mismo tiempo, los mejores testigos para recuperar un testimonio fiel de lo que aconteció que es muy diferente de lo que sucede *ahora.* Un detalle a tener en cuenta: hay individuos reflexivos como igualmente los hay dispuestos a orientarse hacia cualquier cambio que se considere benéfico. De acuerdo con el grado de aculturación se podrá ceder al ofrecimiento de algunos autóctonos impacientes por informar, o esperar a que con el tiempo se pueda hacer una selección correcta.

Paciencia y diplomacia deben ser cualidades de todo etnógrafo. El ejercicio de ambas puede orientar a buen fin porque de su equilibrio pende el que acontezca una buena y mutua relación. El especialista llegará a conseguir un cierto conocimiento de la cultura que estudia, pero sus informantes pueden llegar a conocer también la suya mediante los relatos que vaya filtrando. Cuento con amigos entre los *Harakmbet* del bosque tropical amazónico y entre autóctonos de otras partes del mundo que han enriquecido mi persona y mi saber, no sólo del de ellos sino también del mío.

Creo que mi presencia entre ellos también les ha servido de alguna ayuda. La relación mutua permite un mejor conocimiento. Es más, este dato es uno de los que posibilitan que se acuda normalmente a la comunidad después de que se hayan logrado los datos para elaborar la correspondiente monografía. Los contactos de futuro permitirán corregir y mejorar los datos culturales ajenos al especialista.

Los muestreos no pasan de ser escarceos. Lo único positivo es que pueden llegar a permitir la entrada en la sociedad que se ha elegido para efectuar el conocimiento del pueblo exótico. La presencia de un corto espacio de tiempo puede catalogarse muchas veces de *visita turística* y de estos viajes suele obtenerse escaso conocimiento. Una información veraz es aquella que se contrasta constantemente, por lo que es necesario disponer de un número suficiente de informantes para aclarar con unos lo que narran otros. Verificar un detalle cultural puede resolver numerosos problemas y reseñarlo mal puede llevar a caminos errados que sólo pueden originar confusión y polémica.

Los *informantes* son sujetos que muestran capacidad para adecuarse al *investigador,* proporcionándole datos de cuanto quiera saber, aconsejándole muchas veces en el camino

a seguir, o los individuos a interrogar para éste o aquél detalle en concreto, pues también debe demostrar que es fiel a la tarea para la que ha sido escogido. Estos son excepcionales desde el interior de su cultura.

No puede obviarse un hecho concreto como es que muchos pueblos de la tierra se encuentran diseminados por su territorio étnico bajo formas de poblados o pequeños asentamientos. En el bosque tropical amazónico, éstos pueden encontrarse a una distancia considerable, que requiere días para desplazarse de uno a otro, lo que exige del investigador desplazamientos constantes para los que debe contarse con medios de transporte autóctonos cuyo manejo no se logra de la noche a la mañana. En estos casos, hay que acudir a expertos en navegación usando balsas o canoas, y especialistas en el conocimiento de la geografía por la que hay que moverse.

La relación personal entre *informantes* y *recolector* de saberes ajenos debe presentar una gama amplia de posibilidades: directa, indirecta, causal, formal, estructurada, etc. Ahora bien, el problema no reside en saber cuál sino elegir qué propósitos y qué condiciones deben emplearse.

¿Qué dato impulsa a un *informante* a colaborar con un estudioso que es ajeno a su mundo? Desde luego que nada le anima al propósito de que avance la ciencia etnológica de la que posiblemente ignore todo o casi todo. Sólo puede haber un motivo importante: la satisfación que produce que su colaboración proporciona beneficios al ajeno a su cultura. En nada creo que la ganancia material pueda llegar a ser un móvil, al menos para los individuos dispuestos a informar porque así lo desean. Creo sinceramente que esto es así porque, por ejemplo, Etna, un chamán *harakmbet,* me proporcionó los mejores informes de su quehacer sin recibir por ello mayores atenciones de mi parte (JUNQUERA, 1991b: 52). Es más, su fama quedará ensombrecida ante la del etnólogo que será quien se lleve los parabienes cuando publique la monografía sobre su mundo exótico. Sólo la satisfacción y la voluntad puestas en acción compensan la *pérdida* de tiempo, si es que así puede etiquetarse a la permanencia junto al estudioso. Hay otras gratificaciones, pero se quedan en un segundo plano.

El científico no acude hoy a ninguna parte del mundo sin un bagaje cultural que le permita abordar con éxito cualquier empresa y que evite caer en graves errores como aconteció en el siglo XIX, momento en que nos encontramos con ejemplos como los de Sir John Lubbock, quien para justificar el imperialismo y colonialismo británicos no tuvo escrúpulos en degradar la cultura autóctona al decir que «cuando los nativos del bajo Murray vieron por primera vez bueyes cargados [...] pensaron que eran las esposas de los colonos porque llevaban sus cargas. Aunque los salvajes siempre tienen alguna razón [...] sus razones son siempre absurdas» (PALERM, 1976, II: 190). Por desgracia, este ejemplo no es el único.

Una gran dificultad para juzgar si la información lograda es buena o mala, una vez que se evalúa el contenido de la entrevista es, al menos en parte, que debe estar en consonancia con el periodo de tiempo que pasa el especialista en la tierra exótica que pretende conocer, asimilar y transmitir a los de su mundo. De suyo, ya van apareciendo aportes referentes a la fiabilidad precisamente porque la presencia sobre el terreno ha dejado de ser escasa y se hace con presencias largas aunque espaciadas. Estas razones, entre otras, parecen disponer del peso suficiente para sugerir ya nuevos planteamientos teóricos en el vocablo *investigación* cuando está referido a lo que tradicionalmente se entiende por *investigación de campo* (HIRSCHKIND, 1991: 237-249).

Existen, no obstante, algunos medios para *comprobar* si la información recogida es o no correcta. La historia etnológica documenta tres: *a)* por observación, *b)* por medio de otros informantes cualificados y *c)* mediante la coherencia interna del informante elegido, pues rara vez se opina que un individuo articulado sea capaz de mantener la falsedad a lo largo de toda la entrevista. De suyo, esto no deja de ser medio falso; por otro lado, sabemos que una verdad a medias llegará a aflorar en mentira. Es decir, un informador puede tener una determinada cualificación, pero en más de una ocasión modificará la comunicación o se

cerrará en banda y no habrá modo de sacarle nada. Ya Evans-Pritchard desafiaba «al más paciente de los etnólogos» a que propusiera otros procedimientos para extraer los linajes de los *nuer* después de recibir, como se dice vulgarmente, calabazas unas cuantas veces (EVANS-PRITCHARD, 1977: 25).

No cabe duda de que entrevistador y entrevistado deben disponer de aguante y paciencia para repetir una secuencia cuantas veces sea necesario ¡todo por el bien de la ciencia! No hay que olvidar que un individuo puede mostrar ciertas actitudes cuando está a solas con el foráneo y las mismas serán ocultadas si está acompañado por algunas personas de su sociedad; es más, será necesario conocer el grado de dependencia que tenga respecto a ellas pues pueden ser de menor, igual o superior rango social y estas cosas priman mucho aún en una sociedad de corte preestatal e incluso estatal contemporánea de corte occidental. Entra aquí en juego una variable cultural que se condiciona constantemente por un baremo que podemos calificar como de calidad, en cuanto que ésta decide muchas veces la información a proporcionar. Un ejemplo claro de esto lo constituyen los adultos cuando se les interroga por el lenguaje autóctono.

No conozco a ningún nativo del bosque tropical amazónico que, por encima de los 30 años, tenga voluntad de pronunciar palabra alguna en su lengua; no así los niños, que como escolares de un centro de educación ajeno y en periodo de aculturación, carecen de reticencia para comunicar su lengua, el significado de cada palabra o el de una frase entera. Ahora bien, los mayores se prestarán a cualquier tarea cuando conocen que el foráneo, por métodos que a ellos les son *desconocidos,* es capaz de expresarse en su idioma; en esta situación, carecen ya de inconvenientes para informar y, lo que es más importante, para corregir. Quede claro que esta norma puede que no sea universal, pero vale para la Amazonia sudoccidental, en donde así lo he vivido. El énfasis puesto en acción puede favorecer o entorpecer una investigación; es más, mal realizada servirá para cerrar las puertas a los futuros investigadores que se interesen por el mismo grupo humano.

Teniendo en cuenta, como ya se ha indicado, que el tiempo es un factor determinante cuando se trata de comunicar personas de diferente cultura, hay que tener en cuenta que el conocimiento de la lengua autóctona es algo que puede facilitar o imposibilitar la investigación. Hay expresiones idiomáticas que, pronunciadas según en qué condiciones, significan ésto o aquello; es decir, el investigador debe tener un conocimiento amplio de la lengua ajena; en caso contrario, deberá acudir a un intérprete para que pregunte al informante y después le transcriba la información. Este método plantea serios inconvenientes salvo que los nativos estén muy aculturados.

Si de algo sirve la experiencia, hay que aconsejar que cualquier investigación debe comenzar por este capítulo; es decir, llegar a dominar el idioma y si es posible las correspondientes variables dialectales, pues hay que tener presente que los pueblos etiquetados como primitivos cuentan, por ejemplo, en su inmensa mayoría, con escasos hablantes, habida cuenta de que la pirámide poblacional está más que lastimada, pues ha sido, es y será problema de difícil solución. El dato es bastante viejo para la ciencia porque una de las corrientes boasianas es precisamente la lingüística.

En el supuesto de tener que acudir a un intérprete pueden acontecer los siguientes posibles ejemplos: 1.°) el traductor conoce bien su tarea y procura facilitar el trabajo, 2.º) sabe su cometido pero está dispuesto en realidad a sabotear la tarea como los *nuer,* 3.°) manifiesta que no es capaz de captar el énfasis de ciertas palabras o frases, 4.°) el status social puede incidir en la información recogida que se procesará medio adulterada, 5.º) teniendo en cuenta la objeción anterior, hay que contar también si son o no individuos conflictivos. Estas son solamente algunas de las causas por las que la prudencia recomienda abstenerse de acudir a ellos y orientarse a aprender la lengua nativa que será el elemento base para descartar a los intermediarios.

En la actualidad, tenemos conciencia clara de que la cultura codifica cuanto creemos

y hacemos; ahora bien, concretar cómo acontece este proceso no resulta precisamente claro, de suyo las teorías para definir qué se entiende por esto son muchas y en ocasiones no precisamente bien avenidas. En esta línea, debe sugerirse que de lo que se trata en esta empresa es de apoyar el avance del conocimiento sobre un determinado grupo humano con la sana intención de que sus aportes repercutirán en la Humanidad entera. La celebración de rituales es una realidad cotidiana, pero llegar a alcanzar el significado de cada ingrediente del mismo no es asunto fácil, máxime si los informantes elegidos son ajenos a lo que se ventila en el universo simbólico, porque éste es con certeza un depósito cultural importante pero ¡hay que saber interpretarlo!

Los datos proporcionados por los notificadores serán buenos si logran adquirir el status de científico y lo logran si se pueden insertar en un sistema de razonamiento lógico. Tampoco se debe perder de vista que la *inteligencia artificial* ha influido notablemente en los últimos años y que estas cosas no pueden ignorarse ya, como tampoco el que los computadores pretendan ser la expresión del pensamiento humano aunque disten mucho de poder llegar
a serlo. La Antropología cognitiva pretende captar cómo se representan los pensamientos en estructuras de conocimiento, qué procesos se emplean para ello, cómo se plantean las decisiones y cómo se evalúa, por ejemplo. El vocablo *cultura* contiene *todo,* pero eso no significa que la opinión de un informante pueda abarcar a la totalidad.

Ecología, economía, estructura social y organizaciones políticas otorgan pautas de conducta necesarias para quienes se dedican a criar y educar niños. Ahora bien, las cosas no se quedan *ahí* con estos elementos, pues resulta que el comportamiento infantil es el índice de su personalidad mientras que las creencias es el de los adultos. Estos valores no pueden ser ajenos a la investigación y a las preguntas que se le hagan al entrevistado aunque luego no sea necesario acudir a ellas para plasmar aspectos concretos o limitaciones. La dimensión intercultural requiere también evaluación.

Si nos centramos por un momento en el universo mágico-religioso, podemos encontrarnos, como de hecho sucede, con casos en los que una madre, por ejemplo, acude al médico occidental porque su niñito padece algún mal; pues bien, poco logrará el especialista, buen alumno de una Universidad, ante el planteamiento materno de que el mal procede de la maldición de algún brujo, incluso en el supuesto de que acepte la explicación de por qué los microbios observados en un laboratorio aparezcan dañando el organismo de su hijo. Estos datos, su reseña y evaluación ya fueron ofrecidos por mí hace años (JUNQUERA, 1976: 70-71).

Es más, en estos temas aparecen siempre las posibles conexiones entre la explicación oral popular atribuida a la dolencia y el modo de criar a los niños. Extraer los ingredientes culturales es tarea del experto, pero el autóctono lo es de proporcionarlos. No es fácil, aun en el supuesto de establecer una buena relación entre el informante y el especialista, de predecir el futuro que tendrán la mayoría de las sociedades ágrafas en la actualidad, porque lo que en ellas se considera *hoy* como un *valor* importante puede carecer de significado en la generación siguiente y quedar borrado de esa cultura en la próxima. Este cambio es importante reseñarlo y tal vez requiera más dedicación de la que normalmente recibe.

Mi tarea en el bosque tropical amazónico, el área geográfica en la que he residido más tiempo, comenzó reseñando datos etnográficos porque pensé entonces que era el mejor modo de iniciarme en el estudio de una cultura ajena a la mía; es más, me di cuenta pronto de que era necesario reseñar y evaluar bien cuanto pretendía reseñar.

Hay que dejar bien sentado que cuando un estudioso comienza a describir lo que hace, basándose en su propia experiencia, nunca lo hace con métodos de la que ha estudiado en la investigación de campo, sino acudiendo a la de la cultura en que ha sido educado. En el mejor de los casos, es un individuo bicultural que describe situaciones en las que posiblemente nunca estarán sus lectores. Téngase en cuenta que los aspectos tradicionales de una cultura fueron útiles mientras que todo se redujo a anotar la presencia o ausencia de rasgos

culturales, registrar vocabularios de lenguas que iban convirtiéndose en *muertas* al carecer de individuos que las hablasen. Todo está muy bien pero no sirve para captar la evolución de un pensamiento.

Que las cosas no son como muchas veces se piensa se debe a que los límites carecen de precisión como diría Barth (1976). Un ejemplo, y no es el único, lo tenemos si comparamos a los vascos y a los castellanos que, por el simple hecho de residir en el Sur de Europa y ser vecinos, pueden ofrecer mayor afinidad entre ellos que si los comparamos por separado con los italianos que están bastante alejados. Sin embargo, cuando se analizan los ingredientes de cada uno vemos que los segundos y los últimos se expresan en una lengua que procede de la misma fuente, mientras que los primeros desconocen las raíces lingüísticas. Ya he puesto de manifiesto la importancia del lenguaje y en nada deseo que no se evalúe como un componente cultural por excelencia.

Teniendo presentes muchos de los presupuestos de Barth (1976), estoy en la obligación de preguntarme que si mi investigación, por ejemplo, pretende clarificar la complejidad cultural del pueblo *harakmbet,* al que he dedicado años de estudio y varias publicaciones, debo plantearme preguntas tales como ¿qué individuos se identifican más con su tradición, los que se mantienen fieles a la religión propia o los que se han convertido a alguno de los credos cristianos?, ¿dónde debo marcar las fronteras? Mucha gente postula que cada cultura dispone de unas características propias, pero también está claro de que tiene otras ajenas adquiridas por préstamo cultural. Diferenciar ambas no es tarea fácil, pero debe hacerse si se han elegido buenos *informantes.*

Un error en el que no debe caerse es en el de afirmar que la Antropología basada en biografías permitía establecer la cultura. Este tipo de informadores pasaron por ser los más *cultos* de su grupo étnico y de este modo se convertían en *representativos* o individuos *tipo.* Resultó que las cosas no eran así. Ante esto hay que preguntarse ¿qué tecla hay que tocar para conseguir al informante ideal?, ¿qué presupuestos teóricos debe conceder un individuo *típico!* Indudablemente, esto requeriría disponer de una sociedad homogénea, y de esto estamos muy lejos. La expresión «individuo típico» es absurda; lo que hay que buscar y encontrar son «personas cerebrales» porque éstas son las más representativas de una cultura. Quede bien claro que si los chamanes *harakmbet* son los ideales para comunicar datos sobre su saber, nunca se podrían constituir como grupo homogéneo. La preocupación por conseguir aportes válidos es algo que incide en la realidad psicológica (WALLACE, 1961) y lo que ha permitido desarrollar la etnociencia (ROMNEY & D'ANDRADE, 1964).

Cuando se planifica una investigación, las limitaciones aparecen pronto. El tiempo es un asunto crucial porque pasa rápido e impide conseguir la información deseada, o ganar la confianza de quien se supone puede llegar a ser un buen *informante.* Grabar, transcribir, traducir y sacar diapositivas son aspectos de la vida cotidiana de un etnógrafo; pero, en lo referente a un determinado acontecimiento, puede ser que nunca llegue a verlo, en cuyo caso tiene que fiarse de lo que le narren. Cuando uno se dedica a un asunto concreto, pierde de vista otros muchos.

Cada uno de nosotros ha ido captando sus normas culturales mediante la observación y el ejercicio que otros hacen de ellas, como puedan ser nuestros padres, hermanos, maestros y amigos. De este modo, cada hombre es producto de su propia historia y de cuantos acontecimientos le toque vivir, amén de ser un organismo regido por múltiples reglas biológicas. Después de hacer las cosas medianamente bien, hay que interrogarse aún si una teoría será capaz de explicar los sistemas simbólico y cognitivo de las personas, incluido el macrosistema de las sociedades en que viven. Aquí radica el saber elegir bien a un *informante,* pero si se acierta o no es cuestión que debe esperar hasta el refrendo *a posteriori.*

BIBLIOGRAFÍA

BARTH, F. (Comp.) 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras.* México. Edit. FCE.

BOAS, F. 1920. The Methods of Ethnology, en *American Anthropologist,* vol. 22, pp. 311-322.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1977. *Los Nuer.* Barcelona. Edit. Anagrama.

HIRSCHKIND, L. 1991. Redefining the «Field» in Fieldwork, en *Ethnology,* vol. XXX, pp. 237-249.

JUNQUERA, C. 1976. Aproximación pastoral al problema de la brujería en la Amazonia peruana, en *Revista de Teología Límense.* Vol. IX, pp. 68-88.

JUNQUERA, C. 1991a. *Aspectos sociales de una comunidad primitiva: los indios harakmbet de la Amazonia peruana.* Barcelona. Edit. Mitre.

JUNQUERA, C. 1991b. *El Chamanismo en el Amazonas.* Barcelona. Edit. Mitre.

MEAD, M. 1971. *Cultura y Compromiso.* Buenos Aires. Edit. Granica.

PALERM, A. 1976. *Historia de la Etnología, 2.* Madrid. Edit. Alhambra.

ROMNEY, A.K. & D'ANDRADE, R.G. 1964. Transcultural studies in cognition, en *American Anthropologist,* vol. 66 (3), pp. 2-18.

WALLACE, A.F.C. 1961. *Culture and personality.* New York. Cambridge University Press.

11. Oralidad: tiempo, fuente, transmisión

José Antonio González Alcantud

La oralidad es la cualidad adjetiva de la expresión oral. La oralidad delimita por su propia naturaleza intencional el campo de lo humano: «Los simples sonidos salen naturalmente del gaznate -dirá Rousseau-, la boca está naturalmente más o menos abierta; pero las modificaciones de la lengua y del paladar, que hacen articular, exigen atención, ejercicio». Sólo los humanos son capaces sistemáticamente de comunicar a través de los códigos orales; es el rasgo básico del tránsito de la naturaleza a la cultura.

La expresión «tradición oral», ampliamente aceptada dentro del argot científico de antropólogos, etnólogos y etnógrafos, así como de los historiadores que emplean fuentes orales, por su indudable empleo universal presenta a priori una enraizada solidez instrumental. La oralidad se remite a dos horizontes, el temporal, definidor de la historia y la tradición, y el sistema de transmisión, generado por los agentes y sobredeterminado por el contexto. El texto, inserto entre los horizontes temporal y transmisor, circula pleno de sentido.

11.1 ORALIDAD Y TEMPORALIDAD

La tradición se mide en una concepción temporal implícita, la que enfrenta un tiempo anterior, tradicional, al actual, contemporáneo. Es una escisión fácilmente observable en el campo del sentido común, donde los puntos de vista del observador y del actor social, coinciden. El investigador que emplea fuentes orales comparte con el común de la población esa escisión temporal, aun sin haberla llevado al terreno analítico.

Según J. Fabián, el estudio del tiempo antropológico trae consigo el estudio del Otro, aprehendido en su singularidad temporal. Para este autor la ruptura esencial en la percepción temporal acaece con la secularización del tiempo histórico. Señala cómo, para un escritor relativamente tardío como Bossuet, el cambio de los imperios políticos y la permanencia temporal de la religión, es la explicación última que justifica la existencia del tiempo teológico. Desde el siglo XVIII se habría asistido a una progresiva secularización y naturalización del tiempo. La secularización sobrevendría como consecuencia de los viajes filosóficos, que pusieron en contacto reflexivo a los occidentales con culturas que no conocían el tiempo teológico cristiano. La naturalización del tiempo se presenta como una consecuencia directa del contacto de los estudios de los naturalistas y geólogos con los historiadores, que dio por resultado la teoría de la evolución.

Fabián resume las concepciones temporales en dos ejes, el premoderno y el moderno. El premoderno, tiempo cristiano, latino y mediterráneo, sena el de la incorporación a la

teleología cristiana, mediante la conversión y la salvación. Éste «consiste en unos círculos de proximidad al centro en el espacio real y en el Tiempo mítico, simbolizado por las ciudades de Jerusalem y Roma». El otro, el tiempo moderno, es el tiempo de la distancia, y está «construido como un sistema de coordenadas (emergiendo también de un centro real, la metrópolis occidental) en el cual están las sociedades de todos los tiempos y lugares, y que ha sido maquinado en términos de distancia relativa desde el presente» (FABIÁN. 1983: 26-27).

La percepción de las «tradiciones» es pues un asunto esencialmente temporal. Nuestras sociedades hacen coexistir en su seno las dos tendencias. De un lado, la del tiempo escatológico, incorporador a un proyecto de salvación, donde la tradición es periódicamente renovada, y donde la renovación adquiere valor de salvación religiosa. Tras este supuesto la tradición es un mito atemporal, renovado cíclicamente a través del rito. En la segunda tendencia, la del distanciamiento, la tradición aparece marcada por el sentido de efimeridad y de pérdida irremediable. Esta última tendencia es la que propiamente es concebida como «tradición», con sus connotaciones semánticas pasadistas.

Un hecho civilizatorio, la escritura, modificó axiológicamente con su aparición la visión de la tradición. Esta quedó fijada temporalmente en los libros sagrados, cuya exégesis debería ser a partir de ahora literal y/o metafórica, según su grado de apertura sémica a diferentes lecturas textuales. Ya en el mundo egipcio, según J. Goody, la tradición religiosa estaba reglada por la escritura: «La escritura de un ritual (...) significaba que este texto podía servir como modelo y como regulador de otros actos en cualquier otro lugar, tal como un documento escrito significaba que el pasado también podía proporcionar un modelo para un tipo concreto de comportamiento» (GOODY, 1990: 51). Según el sentido otorgado por J. Derrida a este desplazamiento, de la oralidad a la escritura, nos hallaríamos ante la emergencia de una nueva formulación logocéntrica, la que supone el tránsito del fonocentrismo al grafocentrismo (DERRIDA, 1978). Rousseau ya había advertido de la pérdida de inocencia civilizatoria, y la modificación del «logos» con este tránsito: «La escritura -según el filósofo ilustrado-, que parece debería fijar la lengua, es precisamente lo que la altera; no cambia las palabras, sino el genio; sustituye la exactitud por la expresión. Uno expresa sus sentimientos cuando habla y sus ideas cuando escribe» (ROUSSEAU, 1980: 46).

Subraya el africanista G. Balandier, que «la tradición puede ser vista como el texto constitutivo de una sociedad, texto según el cual el presente se encuentra interpretado y abordado» (BALANDIER, 1994: 37). Extiende la denominación «sociedades de la tradición» en justa consecuencia, a aquellas que fueron denominadas otrora «primitivas» o «arcaicas», porque buena parte de su ethos cultural participa de ese «texto» tradicional. Fue precisamente en relación a las sociedades africanas tradicionales en tránsito a la modernidad postcolonial donde se comenzaron a elaborar las primeras teorías de la tradición oral desde la antropología.

El investigador más celebrado fue Jan Vansina. Para este autor, «las tradiciones orales son todos los testimonios orales, narrados, concernientes al pasado». La narratividad sería la característica esencial de esa transmisión oral tradicional. Este es el aspecto en común que posee con la escritura: el carácter narrativo. Lo que a su vez la diferencia de otras fuentes orales fundadas en la experiencia visual, ¡cónica o en el rumor. Al estar formalizada textualmente, la tradición, según J. Vansina, es controlable por el poder social y político. De tal manera puede afirmarse que «el miedo es un elemento que debe tenerse en cuenta cuando se estudian las tradiciones privadas y también cuando se estudian las públicas» (VANSINA, 1967: 101). Las tradiciones oficiales, mucho más determinadas por el poder político, están regidas en última instancia por el mito, y sólo pueden ser narradas ritualmente. Mito, rito y poder político se hablan entre ellos. Las tradiciones privadas que «son a menudo transmitidas por el azar, sin ningún control y abiertas a la fantasía individual», se acercan más a la atextualidad del «rumor». Las tradiciones oficiales se remiten asimismo al discurso de

los orígenes, garante de la legitimidad política y social; las privadas a los acontecimientos más cercanos en el tiempo.

11.2 LAS FUENTES ORALES

Todos los historiadores han empleado fuentes orales hasta que la influencia de la jurisprudencia escrita en la segunda mitad del siglo XIX hizo que sólo fuesen considerados testimonios veraces los que pudiesen fundarse en documentación escrita. Aún el historiador de la Revolución Francesa Jules Michelet pudo construir en buena medida su obra sobre testimonios de coetáneos, según recuerda P. Thompson. La delimitación de la categoría de «prueba», y su relación con la evolución del derecho, parece elemental para entender la evolución de la historia como disciplina.

La aparición de nuevas «fuentes», generalmente en forma de archivos, constituye para los historiadores contemporaneístas actuales parte del origen de la legitimización de una nueva teoría o de una revisión de las anteriores. Cuando se descubre o se abre un nuevo archivo los investigadores se precipitan sobre él con gran excitación. Los testimonios orales, una fuente de riqueza infinita y al alcance de cualquier ciudadano, desaparecen sin ser recopilados, mientras tanto. Permanecen, paradójicamente, sin «descubrir». El fenómeno ha sido señalado por Mercedes Vilanova, con carácter testimonial: «Desde 1969 a 1975, fui la única historiadora que utilicé la historia oral. (...) La característica de estos inicios fue la utilización complementaria de cifras, textos y voces que me permitieron muy pronto combatir tesis historiográficas arraigadas, especialmente sobre el anarquismo catalán y las colectivizaciones durante la guerra» (VILANOVA, 1995). Si había un hecho a destacar en los movimientos sociales de la España trágica que transcurre de 1931 a 1939, era la mitificación acrítica, tras su presentación como una historia épica. Sin embargo, aquí había un más allá social que no era otro que el de la historia concebida como discurso veraz. Los testimonios orales dieron una imagen más vivida de la guerra civil a través de la obra de R. Fraser, y más cercana a la realidad a partir de las contribuciones de M. Vilanova. Esta autora descubriría que los militantes izquierdistas analfabetos pudieron sobrevivir a la represión posterior a la guerra civil gracias a su «invisibilidad». Yo, por mi parte, descubriría a partir del trabajo sobre el terreno que los movimientos sociales obreros estaban atravesados por los mismos problemas estructurales que teóricamente combatían. En mi caso particular analicé el clientelismo. Desde luego poseemos obras pioneras en la crítica de la ética política, como la de Robert Michels, quien en 1911, desde posiciones socialistas podía afirmar: «En el mundo prosaico de los hechos, todos los movimientos clasistas que pregonan el propósito del bien para la comunidad, incurren inevitablemente en la contradicción». No es nuevo el descubrimiento, pero ahora ha sido contrastado y sugerido por la oralidad.

Para llegar a aquellas conclusiones, por consiguiente, las fuentes orales aparecen fundamentales, si bien deben admitírseles algunas reservas. Según comprobó A. Portelli para el caso Luigi Trastulli, la capacidad de enmascaramiento en las propias fuentes orales es enorme: personas que habían comprobado personalmente con su participación activa un hecho, que L. Trastulli había muerto en una manifestación comunista anti-Nato, modificaron su apreciación -años después en la memoria colectiva habría muerto en una lucha contra los patronos- como consecuencia del cambio de política del PCI, al poco partidario de la Alianza Atlántica. El mito enmascaraba la veracidad de las fuentes orales. Para nosotros la verdad del caso de las ambigüedades de los obreros macaelenses en sus luchas sociales sólo apareció cuando encontramos, ¿por puro azar?, varios documentos comprometedores en los archivos municipales; la tradición oral era hermética, y encubría hechos considerados vergonzosos para la totalidad de la comunidad.

La historia fundada en fuentes orales quiere descontruir el mito, justo lo contrario de

lo que pretende la tradición oral, que quiere construirlo. Mito y verdad es, pues, la antinomia sobre la que se construye la tradición y la historia oral. Desde un punto de vista lógico no son antagónicos, puesto que pertenecen ambos al campo de la poética. El vértigo del mito reside en que contiene en esencia la verdad; y la verdad se valora por su capacidad para remontar al campo de «mythos».

Las disciplinas que emplean técnicas basadas en las fuentes orales poseen un horizonte común: «Antes que nada, la Historia Oral interviene en la ciencia histórica en base a empezar a estimar el carácter y la praxis histórica de la masa de sujetos. (...) Esto lo alinea con otros esfuerzos por una historia social cualitativa, influenciada por las ciencias humanas, especialmente por la antropología, y que se muestra cada vez más como potencial crítico frente a los llamados paradigmas, es decir, los intentos de dominio del saber científico» (NIETHAMMER, 1989: 13). En este sentido la historia oral y la etnografía comparten la misma característica que su objeto de estudio, la oralidad: el deseo de evitar los grandes contractos omnicomprensivos. Metodológicamente se prefieren los estudios de comunidad, las historias de vida, o las comparaciones interculturales basadas en hechos empíricamente concretos.

La antropología social opera asimismo sobre las tradiciones orales, si bien no les concede el grado de veracidad que les da la historia oral, sujeta aún a la conciencia romántica que otorga a los intersticios, límites y márgenes el ser portadores de la verdad histórica. Pero la antropología sólo cree en sí misma, en su superior capacidad teorética y empírica, frente a otras ciencias sociales e históricas. De ahí que ponga entre comillas a la narración textual para hacerla hablar en relación con unas estructuras segundas, «inconscientes» podríamos añadir. El estructuralismo levi-straussiano al abordar la tradición oral como una secuencia mítica, a la cual analíticamente aplicó criterios lingüísticos, profundizó al máximo en el sentido semántico de la transmisión oral tradicional, en especial de los pueblos amerindios.

Las antropologías postestructuralistas, en especial la hermenéutica antropológica ha procurado completar el cuadro, profundizando en los tropos lingüísticos. Basada fundamentalmente en el empleo de tres tropos, metáfora, sinécdoque y metonimia, sigue la influencia de hermeneutas como Paul Ricoeur. Este último, por ejemplo, dice que los neorretóricos estructuralistas, han reducido la metonimia a una contigüidad, cuando efectivamente es una relación entre dos objetos, cada uno de los cuales es un todo aparte. La hermenéutica antropológica busca explicaciones semánticas en la tradición oral, considerada como texto narrativo para una semiosis cultural. Tal que dice C. Lisón: «El antropólogo es, por la naturaleza de su profesión, un intérprete del significado, de la diferencia, un hermeneuta» (LISÓN, 1983).

11.3 LA TRADICIÓN ORAL

La tradición oral opera plenamente en la función simbólica. Es la «caja negra» cultural donde se formaliza e invierte el significado patente de la vida social, para devenir significado latente. Por ello la tradición oral funciona en el seno de la vida social confiriéndole sentido.

Una tradición oral muy formalizada, y transmitida a través de textos escritos, que previamente fueron depurados de tradiciones orales anteriores, constituye el «corpus» folclórico de muchos pueblos. Este corpus no tiene sólo un sentido arqueológico, sino que otorga sentido a la vida social, cristalizando identidades, alteridades, y contribuyendo a la invención de tradiciones.

V. Propp aportó a la comprensión del folclore oral un método científico capaz de aislar los grandes temas, secuencias y personajes de la tradición folclórica rusa, ideando un sistema combinatorio lógico, capaz de explicar la permanencia de algunas de estas tradiciones en el tiempo y en el espacio. En cualquier caso, no señaló suficientemente la distinción entre fuentes escritas y orales en el corpus folclórico. Nunca se dejará de señalar lo bastante la

complementariedad y retroalimentación entre escritura y oralidad desde la aparición de los pliegos de cordel en el siglo XVI, y la extensión de literatura barata y folletines por entregas en el siglo XIX.

Cuanto menos, en la tradición oral de los pueblos alfabetizados podemos distinguir varias figuras narrativas que han adquirido características de universalidad:

• Narraciones míticas: Ocupan un rol central en la vida cultural y social de sociedades no alfabetizadas. Su transmisión es ceremonial. Aparentemente están plenamente formalizadas y son inamovibles; sin embargo, hoy sabemos por el empleo de sistemas de grabación y compilación de diferentes versiones, recogidas en el mismo lugar en distintas épocas, que funcionan como un bricolage mítico, donde la creación y recreación individual tiene un cierto espacio. Se transmite por agentes sociales iniciados ritualmente.

• Genealogías: Están enlazadas con la narración mítica, si bien pueden hallarse secularizadas. Constituyen la fuente de legitimidad política y social más frecuente en sociedades como la islámica. Los linajes «chorfa» magrebíes atribuyen su genealogía a ser los primeros pobladores islámicos del país; ahí reside su legitimación política. Asimismo, la distinción entre tribus, linajes y clanes se hace entre los beréberes en base a las capacidades individuales para recordar total o parcialmente las genealogías (HART, e.p.). La tradición genealógica es fuente de poder social y político.

• Cuentos maravillosos: Recoge tradiciones infantiles universalizadas a través de los compiladores decimononos, en las que sus actuantes son antropomorfizados y/o zoomorfizados. La tesis central de V. Propp hoy universalmente aceptada reza que «todos los cuentos maravillosos pertenecen al mismo tipo en lo que concierne a su estructura». Transmitido por vía familiar, literaria y mediática.

• Leyendas religiosas: Suelen responder fundamentalmente a las tradiciones recogidas y extendidas por los «flos sanctorum» (libros de vidas de santos), por vía de predicaciones y sermones, dentro de la liturgia y cultos específicos de cada santo. Los orígenes de las hagiografías pueden ser rastreados históricamente, en su falsedad o veracidad, gracias al grosor historiográfico y teológico de la Iglesia católica.

• Leyendas históricas: Responden a tradiciones nacionales, iniciadas asimismo en el siglo XIX a raíz del auge del nacionalismo. Constituye el soporte infantil y juvenil de la invención de tradiciones. Sus actuantes son héroes, cuyas acciones adoptan diferentes formas: épica, martirilogio, etc. Transmitidos por vía escolar en la enseñanza primaria, a partir de la generalización de la alfabetización.

• Romances: Narraciones históricas y amorosas fundamentalmente, que emplean en su formalización estructuras poéticas romanceadas. Su eficacia de fondo depende de su forma. Transmitidos por varias vías, entre ellas las de los «narradores profesionales» -poetas inclusive- y la de las «gentes de memoria» de las comunidades.

• Refranes, dichos y consejas: Transmiten experiencias morales y enseñanzas prácticas. Suerte de aforismos populares, que tienen su haz y su envés siempre, para garantizar la eficacia de su uso en situaciones contrarias. El refranero es un recurso del «ethos» de la vida adulta común a todas las clases. Se transmite como voz de la experiencia de la edad adulta a la juvenil.

Este es el cuerpo oral, admitido por todos los investigadores consagrados a la oralidad, desde el lado de la antropología y la etnografía. Está sometido, de todas maneras a los cambios estructurales de lo oral a lo escrito, y de este a lo mediático. En una zona ambigua residen las narraciones litúrgicas. Estas tienen sus contadores especiales en las sociedades africanas y son fuente de legitimación del poder político. En los pueblos ágrafos o en los estados iniciales de su alfabetización es el mito en sus diversas variantes astrales, naturales, zoomórficas y genealógicas, el que cristaliza y da forma lógica a la tradición oral. En las

sociedades alfabetizadas, la función del narrador oral litúrgico se ha empobrecido por haberse desplazado su función hacia el narrador escritural, y perderse parcialmente el sentido poético de la narración mítica.

Por lo que se refiere a nuestra propia sociedad, no se estudia aún en toda su dimensión el papel de los media en la conformación de nuevas tradiciones. Sin lugar a dudas un caso específico lo constituye el emporio comunicacional Disney, cuya eficacia mediática ha modificado mundialmente las tradiciones infantiles, con el relevante aporte ucrónico y utópico de sus centros culturales -Eurodisney y Disneylandia-.

Sea cual sea la modalidad de la transmisión oral esta no puede ser enfrentada estructuralmente a la veracidad histórica. Tal como señala H. White todo el cuerpo lógico fundado en la narración puede, y debe, para tener eficacia estar orientado a la verdad. Se pregunta White de forma taxativa: «¿Alguien cree seriamente que el mito y la ficción literaria no remiten al mundo real, no dicen verdades acerca de él, ni nos proporcionan un conocimiento útil del mismo?» (WHITE, 1994: 27).

11.4 TRANSMISIÓN ORAL

Los agentes de la transmisión oral difieren según sea la tradición. Si esta se transmite en el seno de la unidad doméstica, cabe a los adultos su traslado. Si se hace en el seno de la vida social ceremonializada, el agente transmisor deberá haber sido iniciado previamente en los secretos de la tradición. Si se hace en el seno de la comunidad, los transmisores suelen ser personas distinguidas por su capacidad de intelección nemotécnica.

Históricamente los vehículos de transmisión han sido muy variados. Van Gennep, a principios del siglo XX, ya reparó en la importancia de reconocer la fuente de información, frente a la tradición decimonónica que sólo valoraba el contenido informativo de la tradición oral. «Está claro -escribió- que conviene otorgar muy distinto valor a las narraciones contadas por una anciana que jamás se ha movido de su lugarejo, que a las que provienen de un soldado que vuelve a su hogar después de campañas por países diversos o muchos cambios de guarnición». En esta dirección señaló asimismo que dependiendo del transmisor, y de su inteligencia, la tradición oral puede sufrir diversas modificaciones o repetirse; según él, «el individuo vulgar se caracteriza por el cuidado que pone en seguir la vía tradicional y el temor que experimenta en las encrucijadas a internarse por senderos apenas practicados. Precisamente inverso es el carácter del hombre inteligente (...) [que] tiende a aportar al bien transmitido, modificaciones personales» (VAN GENNEP, 1914: 255-257). Finalmente, Gennep subrayó las modificaciones introducidas por la escuela, la alfabetización y la difusión del libro.

Medios transmisores no orales e influyentes en la oralidad fueron en la cultura tradicional española los pliegos de cordel. Caro Baroja se lamentaba que los romances de ciego o pliegos de cordel, de intensa circulación en la vida popular española desde el siglo XVI a finales del siglo XIX, no hubiesen sido aceptados por la tradición erudita como fuente de autoridad, al igual que los romances históricos (CARO BAROJA, 1969). Hoy sabemos que estos romances son esenciales en la conformación de las mentalidades tradicionales en la España moderna y contemporánea. Su producción estaba regida no tanto por el poder en su formulación prístina como por el «ethos», el cual imprime cierta unicidad moral a la transmisión oral.

Las fuentes de legitimidad de la tradición oral son, por tanto, el poder político y el ethos social, confundido frecuentemente con la autoridad emanada de la edad. Secundariamente intervienen otros factores como el sexo y las clases. En las sociedades altamente alfabetizadas el poder político ha perdido control frente a la tradición oral; su dominio está centrado en la escritura y los media. La diversificación social, el aumento demográfico, la permeabilidad social y la urbanización, han provocado el estallido de la tradición en multitud

de tradiciones. Hoy, por tanto, al poder político le resulta difícil orientar la tradición oral fuera del contexto ceremonial o mediático.

El acto central de la transmisión oral puede ser conceptuado como una *performance.* Paul Zumthor la define así: «Una instancia de realización plenaria, la performance determina todos los otros elementos formales, que con relación a ella, apenas son más que virtualidades» (ZUMTHOR, 1991: 155). La performance es un acto ritual completo en el que la voz y el gesto son los medios esenciales de puesta en escena de tiempos, espacios, competencias, textos y aperturas diferentes. «Varias culturas -añade Zumthor-, conscientes del poder de los efectos así provocados, codifican con cuidado la elección de los componentes, tiempo, lugar y participantes de la performance». Lo que nos remite al control político del ritual fundado en la oralidad.

La interacción entre lo oral y lo escrito en la perfomance es también cognitiva e individualizada. Goody señaló que en el paso de lo oral a lo escrito y viceversa se llevan a cabo operaciones de formalización diferenciadas. Ello se traduce en un mayor empleo de oraciones subordinadas, adjetivos, reiteraciones, sentencias tópicas, etc. en el lenguaje hablado; y el empleo de abstraciones, elaboraciones y formalidades en el lenguaje escrito (GOODY, 1987: 263-264). Sin lugar a dudas, la escritura hace perder polisemia al lenguaje.

Hemos señalado la importancia mediática de la transmisión oral contemporánea. En el curso de esa transmisión intervienen otros códigos distintos del lingüístico, el más importante de ellos, el ¡cónico. Tal que decía U. Eco, «un código comunicativo extralingüístico no debe construirse necesariamente sobre el modelo de la lengua» (Eco, 1978: 274). Por tanto, esos medios han desplazado la focalidad de la transmisión del fono/grafocentrismo, a un relativo iconocentrismo. De otro lado, desde el lado de la comunicación mediática se ha augurado el fin de la distinción entre alta cultura y cultura popular, desde el momento que los media audiovisuales ponen en acción mecanismos iterativos de comunicación humana (GUBERN, 1983: 234-235). Esta nueva situación comunicacional ha tenido repercusiones inmediatas sobre el retroceso de la tradición reglada y transmitida circunscribiéndola a códigos muy normativizados. Pero también ha tenido un efecto beneficioso sobre la oralidad al devolverle a esta un estatuto elevado en la comunicación audiovisual; incluso más elevado que la propia escritura. Ha poco, algunos lingüistas celebraban el importante rol jugado en la «pureza» y viveza lingüística del castellano por los muy denostados seriales televisivos sudamericanos, al poner en contacto dos modalidades del castellano en trance de volverse estancas.

11.5 REGISTRO ORAL

Referente a las técnicas empleadas en la recogida de la oralidad vamos a seguir algunas observaciones realizadas previamente por nosotros en otro lugar (G. ALCANTUD, 1992). Nos vamos a centrar fundamentalmente en el momento esencial de la transferencia de información del actuante al investigador: la entrevista.

La entrevista es común a la antropología social y la historia oral. En la primera, sin embargo, la entrevista está sobredeterminada por la observación participante, que por sus particulares características es un método indirecto de investigación; ello hace que la entrevista en el marco de la observación participante se encuentre bajo mínimos en cuanto a formalización. Caso distinto del de la investigación sociológica, folclórica o de historia oral, en todas las cuales la entrevista formalizada es parte esencial de su método. La dialectología en sus entrevistas requiere asimismo de cierta formalización, si bien le interesa más la estructura gramatical, fonética y semántica, que el sentido social de lo expresado.

En el caso de la historia oral resulta interesante comprobar que los artículos técnicos sobre cómo abordar una entrevista ocupan una buena parte de su bibliografía. Según el catá-

logo elaborado por «The Brithish Library» en 1990, sobre un total de 2.132 libros y artículos de historia oral publicados en inglés, alrededor de ciento cincuenta se referían exclusivamente a técnicas. Una proporción apreciable que nos indica que la historia oral se encuentra en una fase de introyección a la búsqueda de su método, considerado como elemento distintivo. El historiador que recurre a las fuentes orales no considera pertinente la observación participante, por cuanto es una técnica cualitativa e intensiva. Sólo cuando aborda el género «historia de vida», que en definitiva es una suerte de narración biográfica en primera persona, las técnicas etnológicas le resultan útiles. En todo caso el historiador oral pretende conseguir información de calidad y en profundidad en base a la entrevista formal.

Previo a cualquier trabajo basado en la oralidad, sea este de antropología o de historia, el investigador ha de procurarse una información de archivo y bibliográfica exhaustiva sobre sus objetos de estudio. El acto de entrevistar constituye una auténtica sesión de psicoanálisis (THOMPSON, 1988). Magnus Berg añade que para que esta sesión sea eficaz se debe adoptar cierta *distancia clínica,* procurando no mostrar excesiva simpatía o antipatía por el narrador o la historia narrada (BERG, 1990). Es justo lo que S. Freud proponía como uno de los nudos de la eficacia psicoanalítica: «He de recomendar calurosamente -escribió- que procuren tomar como modelo durante el tratamiento psicoanalítico la conducta del cirujano, que impone silencio a todos sus efectos e incluso a su compasión humana y concentra todas sus energías psíquicas en su único fin: practicar la operación conforme a todas las reglas del arte» (FREUD, 1972). El único elemento que aleja al investigador oral de la técnica psicoanalítica es la ausencia de finalidad terapéutica. Sin embargo, son muchos los historiadores y antropólogos que subrayan que el empleo de técnicas formalizadas de entrevista oral producen una satisfacción en el entrevistado muy alta, al poder decir lo no dicho, por censura o autocensura social.[1]

El etnotexto es un intento por formalizar literariamente el acto comunicacional lingüístico en su integridad, sin adecuarse a los arreglos literarios. «En el caso del paso de lo oral a lo escrito la transcripción podrá ser fiel o no al código oral, el texto podrá ser reescrito o simplemente arreglado... Pero en todos los casos la versión escrita obtenida está lejos de ser neutra» (BOUVIER, 1992: 20). El etnotexto procura evitar al máximo esos procedimientos de formalización manteniendo la literalidad del discurso oral, y añadiendo otros elementos aparentemente exógenos como la gestualidad.

Puesto que la técnica de entrevista en historia oral se encuentra a medio camino de la entrevista sociológica cerrada y la entrevista informal antropológica, la técnica más recurrente es la llamada *entrevista semiestructurada de final abierto.* La grabación resultante debe servir de orientación a las siguientes entrevistas, y debiera ser transcrita tras su realización, a efectos puramente operativos. La observación proxémica del entrevistado y las circunstancias contextúales es un asunto aún poco elaborado en historia oral. E.H. Hall en su obras «El lenguaje silencioso» o «La dimensión oculta» puso en circulación la insuficiencia de la información escrita y fonética, al incorporar al campo del significado el lenguaje gestual y cinético; dijo al respecto: «El problema no radica en el código lingüístico sino en el contexto, que da lugar a que varíen las proporciones del significado» (HALL, 1976). Hoy con el empleo de medios audiovisuales integrales, como el cine o el video, se quiere completar el cuadro de la información que transmite el acto comunicacional humano (PAGGI, 1994).

Las debilidades de la historia oral para recoger la información holística del acto comunicativo, en cuya interpretación la antropología social quizás haya avanzado más, procede de encontrarse en un confuso terreno entre «la historia de los historiadores (...) y la historia

---

[1]Así lo manifestó Pilar Gómez, de la revista «Historia y Fuente Oral», una vez finalizadas las entrevistas del Proyecto Olímpico, el primer proyecto sistemático de historia oral realizado en España (GÓMEZ, P., 1993).

mucho más difusa de las memorias orales» (JOUTARD, 1986), sin una técnica de campo plenamente desarrollada. Ello por otro lado le confiere la frescura y sencillez que la antropología social ha perdido con sus complejos, y a menudo retóricos, sistemas de acercamiento a la realidad social.

BIBLIOGRAFÍA

BALANDIER, Georges. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.* Barcelona, Gedisa, 1994.

BERG, Magnus. *La entrevista como método de producción de conocimientos.* En: Historia y Fuente Oral, núm. 4: 5-10, 1990.

BOUVIER, Jean-Claude. *La notion d'ethnotexte.* En: Pelen, Jean-Noél et Martel, Claude (ed.) Les voies de la parole. Ethnotextes et littérature órale approches critiques. Univ. Provence, 1992.

CARO BAROJA, Julio. *Ensayo sobre la literatura de cordel.* Madrid, Revista de Occidente, 1969.

DERRIDA, Jacques. *De la gramatología.* México, Siglo XXI, 1978, 2.ª

ECO, Umberto. *La estructura ausente. Introducción a la semiótica.* Barcelona, Lumen, 1978.

FABIÁN, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology makes its object.* New York, Columbia Univ. Press, 1983.

FREUD, Sigmund. *Psicoanálisis aplicado y técnica psicoanalítica.* Madrid, Alianza, 1972.

GÓMEZ, Pilar. *Fuentes orales de Barcelona'92.* En: Historia y Fuente Oral, núm. 7, 1993.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. *Historia y antropología: De la teoría a la metódica pasando por las fuentes.* En: Gazeta de Antropología, núm. 9, 1992: 34-42.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. *El tiempo.* En: Aguirre Baztán, A. (ed.) Diccionario temático de antropología (2.ª ed.) Barcelona, Marcombo, 1993.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. *Cine y entrevista.* En: Historia y Fuente Oral, núm. 11, 1994.

GOODY, Jack. *The Interface Between the Written and the Oral.* Cambridge Univ. Press, 1987.

GOODY, Jack. *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad.* Madrid, Alianza, 1990.

GUBERN, Román. *La imagen y la cultura de masas.* Barcelona, Bruguera, 1983.

HALL, E.T. *Más allá de la cultura.* Barcelona, G. Gili, 1976.

HART, David M. *Ibn Jaldún y Evans-Pritchard: la solidaridad agnática y la segmentariedad en la teoría y la práctica de la antropología sociocultural del mundo islámico.* Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet». En prensa.

JOUTARD, Ph. *Esas voces que nos llegan del pasado.* FCE, México, 1986.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Antropología y hermenéutica.* Madrid, FCE, 1983.

NIETHAMMER, Lutz. *¿Para qué sirve la Historia Oral?* En: Historia y Fuente Oral, núm. 2, pp. 3-26, 1989.

PAGGI, Silvia. *La entrevista filmada.* En: Historia y Fuente Oral, núm. 12, 1994: 163-172.

PROPP, Vladimir. *Morfología del cuento.* Madrid, Fundamentos, 1977.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas.* Madrid, Akal, 1980.

SITTON, Triad et alia. *Historia Oral. Una guía para profesores (y otras personas).* México, FCE, 1989.

THOMPSON, Paul. *La voz del pasado. Historia oral.* Valencia, Alfons el Magnànim, 1988.

VAN GENNEP, Arnold. *La formación de las leyendas.* Madrid, 1914. Ed. facsímil en Alta Fulla, Barcelona, 1982.

VANSINA, Jan. *La tradición oral.* Barcelona, Labor, 1967.

VILANOVA RIBAS, Mercedes. *Por una historia sin adjetivos: 25 años de fuentes orales en España. 1970-1995.* En: Historia y Fuente Oral, 1995, en prensa.

WHITE, Hayden. *«Imaginando la naturaleza de tiempos pasados»: teoría literaria y escritura histórica.* En: Bitarte, año 1, 2: 5-37, 1994.

ZUMTHOR, Paul. *Introducción a la poesía oral.* Madrid, Taurus, 1991.

12. La etnografía y el comportamiento no verbal

Josep María Fericgla González

12.1 LA INVESTIGACIÓN DE C.N.V.

Lo habitual es que, hasta ahora, las formas no verbales del comportamiento humano hayan sido sistemáticamente olvidadas en los manuales y textos metodológicos de investigación etnográfica y cualitativa (sin que ambos términos sean sinónimos), probablemente debido a la complejidad y aparente ambigüedad que conlleva su aplicación y/o análisis. La comunicación no verbal es descuidada con frecuencia porque generalmente se cree que la verbal constituye la parte más importante en nuestras interacciones sociales. No obstante, mucho de lo que «decimos» o «escuchamos», en realidad no «se oye» sino que «se ve» o se capta. Así por ejemplo, a casi nadie pasa desapercibido el contenido del paralenguaje en cualquier conversación cotidiana (velocidad de la conversación, indecisión, tono y volumen de la voz, miradas, gruñidos, pausas e inflexiones, urgencia, seguridad o vacilaciones, excitación o solicitud, alegría o tristeza y aprehensión que normalmente son las sensaciones que acompañan el mensaje oral puro). Según algunos investigadores, y referido estrictamente a la comunicación oral, sólo una décima parte del mensaje está constituido por palabras: el noventa por ciento restante del mensaje se transmite por el tono de la voz, la expresión facial y corporal, o el uso del espacio contextual. Y justamente, en caso de contradicción entre «las palabras» y «la voz», el mensaje captado del paralenguaje es más creíble.

Otros científicos han tomado como objetivo a investigar el uso culturalmente codificado del espacio como parámetro básico de la interacción humana y como parte de la comunicación no verbal de la conducta, disciplina ésta que se conoce como *proxemia* (el término fue introducido por Edward T. Hall en el año 1964 y su objeto de estudio se centra en la disposición de los objetos, distancias interpersonales y organización del espacio).

Diversas disciplinas (especialmente pedagogía, etnolingüística y sociolingüística, psicología y psiquiatría, etología y lingüística, cada una con distinto enfoque) se han acercado a la comunicación no verbal a partir de los intereses propios y, gracias a ellas, se dispone actualmente de algunos textos rigurosos e interesantes dedicados al estudio de esta dimensión de la cultura y la interacción humana. Se trata de un campo de trabajo interdisciplinario que se ha desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XX y gracias al interés hacia los fenómenos relacionados con la comunicación.

Por ello, no se puede hablar de una auténtica tradición de estudios e investigaciones sobre la importancia de la gestualidad, y en muy pocos de estos casos se trata de textos relativos a la etnografía, como marco donde aparece directamente referida la comunicación no verbal, sea como fuente de información en el trabajo de campo, o bien como capítulo de un volumen dedicado a los métodos de investigación.

Las únicas excepciones importantes que probablemente cabe mencionar son, en primer lugar, la de Gregory Bateson quien durante su estancia en Bali entre los años 1936 y 1938, realizó un exhaustivo estudio sobre la personalidad de sus habitantes, substituyendo las clásicas descripciones escritas por fotografías y filmaciones de actitudes, gestos e imágenes significativas referidas a los procesos de enculturación entre madres e hijos balineses.[1] Fruto de este trabajo apareció *Balinese Character: A Photographic Analysis* (1942) y esta obra de G. Bateson puede ser considerada la predecesora de esta metodología. Su formulación teórica de la *relación de doble vínculo,* realizada trece años después y mucho más aplicada en psiquiatría que en antropología, se trata ya de una formulación provinente de la observación y análisis de la comunicación no verbal entre padres e hijos.[2] En segundo lugar, se puede mencionar la obra de Fernando Poyatos, de carácter propiamente etnológico, posterior a la de G. Bateson y en la que ya se reflexiona sobre los problemas metodológicos relacionados con el trabajo de campo y la comunicación no verbal (POYATOS, 1975 y 1988).

En términos generales, se puede afirmar que la mayor dificultad para precisar un modelo y un procedimiento único de observación en el campo de la etnografía se debe a que los propios etnógrafos y antropólogos adoptamos modalidades de investigación muy distintas, particulares y propias lo cual hace muy difícil hablar de una observación típicamente etnográfica (CERDA, 1991: 252). En lo que sí se está globalmente de acuerdo es en que se considera la observación, sea émica o ética, como el instrumento principal en la investigación etnográfica, etnológica y antropológica. Por medio de este proceder, el etnógrafo[3] trata de registrar primero y de comprender después lo que sucede en el contexto donde investiga. De ahí que forme parte de su entrenamiento en el proceso de observación estar atento a aspectos como: el escenario físico, las características de los participantes, la ubicación espacial, la secuencia de los sucesos, las formas de acción y de interacción de los participantes e incluso el sentido de cada acto; y la mayor parte de estos ámbitos se transmiten o aprenden por medio de un canal no verbal de comunicación.

Además, existe una constante influencia recíproca entre las dimensiones personal y emocional por un lado, y la intelectual por otro, tanto en referencia al investigador como en referencia al informante. Así por ejemplo, la propia reacción automática del investigador ante algún evento se puede transformar en material etnográfico a través del análisis reflexivo de los contenidos de su diario personal de campo. Por todo ello, se ha repetido en diversas ocasiones que la aproximación cualitativa a la realidad humana nunca es neutral, y a raíz de esto se ha cuestionado en diversos contextos la validez de las leyes generales, o de las simples descripciones que puedan derivarse de tales investigaciones cualitativas (un problema distinto es el de la búsqueda de un lenguaje neutral o de un estilo narrativo que permita transcribir lo que sería equivalente a una observación neutral en ciencias naturales, por ejemplo medir una temperatura; HAMMERSLEY & ATKINSON, 1994).

---

[1]En España cabe mencionar algunos escritos sobre el tema, como por ejemplo el trabajo de Joan Amades publicado en el año 1957, *El gest a Catalunya (Anales del Instituto de Lingüística,* VI, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, págs. 88-148); y los diversos artículos sobre gestualización y emblemas, y la Tesis de Doctorado sobre el tema de Lluís Payrató (citados en la *Revista d'Etnologia de Catalunya* de febrero de 1994, núm. 4, Barcelona, págs. 20-31).

[2]Para un ejemplo de aplicación del *lazo de doble vínculo* a los trabajos de investigación antropológica se puede consultar: FERICGLA, JOSEP M.ª, 1992, *Envejecer. Una antropología de la ancianidad.* Anthropos, Barcelona, pág. 256 y ss.

[3]No quisiera hablar únicamente del «etnógrafo», en masculino, porque hay tantas o más mujeres que hombres ejerciendo profesionalmente o estudiando esta rama del pensamiento científico. He buscado diversas maneras de resolverlo, pero utilizar constantemente la típica fórmula de informe comercial («el/la investigador/a») es engorroso; usar la solución del asterisco para indeterminar el género («etnógraf*») simplemente no me gusta; y escribir una vez «etnógrafo» y a la siguiente «etnógrafa» convertiría el texto en ilegible. Por ello, he optado por seguir la costumbre de redactar los generalicios en masculino, pero consignando mi interés por el tema en esta nota.

A pesar de tales críticas metodológicas y de los esfuerzos que se han suscitado para subsanarlo y afinar más hacia la buscada objetividad de la observación etnográfica, no se puede hablar de un método claro, definitivo y universalmente eficaz utilizable por cualquier individuo. A raíz de todo ello, en cambio, se ha enfatizado sobre dos factores fundamentales que se ponen especialmente de manifiesto en la investigación cualitativa: *I)* no existe una metodología científica unívoca, de validez universal, sino que cada objeto de estudio exige que se diseñe un método adecuado y específico, sea cualitativo, cuantitativo, experimental, aplicado o mixto; *II)* cada investigador trabaja a partir de sí mismo (conocimientos previos, astucia, perspicacia, recursos, capacidad de abstracción y de globalización, paciencia, etc.) por tanto, el trabajo de campo en base a una metodología cualitativa exige la observación directa y analítica de los informantes, de las situaciones que generan, de la interacción entre las personas, entre personas y cosas, y esta observación es la base fundamental del material etnográfico. De la misma forma que también es fundamental el entrenamiento del investigador, su perspicacia, astucia y personalidad.

Por ello, la actitud que forzosamente ha de mantener el etnógrafo es incierta y cansada: ha de estar siempre atento a lo que sucede en su entorno -como una esponja o como una cámara de vídeo- y no sólo registrando o grabando lo que sucede a su alrededor, sino que al mismo tiempo ha de seleccionarlo y analizarlo, ha de interpretar lo que pasa y el sentido exacto o aproximado de cada uno de los actos porque, tal vez, no tendrá una segunda oportunidad de estar ante aquel evento concreto (sea porque el investigador ha de regresar a su punto de salida, sea porque ha sido un hecho muy significativo pero fortuito). A menudo sucede que algo que al principio de la investigación no parecía tener demasiada importancia en el conjunto sistémico de la cultura observada, más tarde se revela como una pieza clave para comprender un orden más amplio de elementos lingüísticos, rituales, técnicos o de cualquier otro tipo, y el etnógrafo ha de revisar las notas tomadas en el primer momento: únicamente de su perspicacia de entonces dependerá que estén más o menos completas y acertadas.

A todo ello hay que añadir como premisa básica que ante todo evento u objeto de investigación, el etnógrafo siempre debe esperar que haya un «nivel latente» y un «nivel explícito» (tanto en el sentido del mundo simbólico freudiano y junguiano, como en el mundo de la consciencia sobre los actos cotidianos) y es básico para el investigador el ser capaz de percibir esta doble codificación, ya que las glosas que los propios informantes hacen o pueden hacer, a menudo son *sólo explícitas pero no exegéticas ni hermenéuticas,* no explican la racionalidad inherente a cada uno de sus actos y (¡justo!) es esta racionalidad subyacente a las pautas de conducta características del colectivo objeto de la investigación, lo que interesa describir al etnógrafo y comprender al antropólogo.

Durante el trabajo de campo es muy importante estar atento para ser capaz de «separar»: *a)* lo que los informantes dicen sobre algo (entre los shuar, por ejemplo, todos afirman que mandan los hombres adultos); de *b)* lo que el investigador observa directamente sobre el mismo tema (entre los shuar, cualquier hombre adulto escucha y acata las indicaciones de su esposa); de *c)* lo que el etnógrafo infiere pero no ha visto directamente ni nadie se lo ha comentado *(se dice* que entre los achuara también mandan los hombres pero que estos obedecen a sus esposas, de lo que tal vez se podría inferir un orden matrifocal entre la gran etnia jibaroana). Esta selección de la información en categorías de «certeza», puede resultar relativamente simple cuando se trata de describir un objeto concreto o el uso que recibe en determinado pueblo, pero es mucho más compleja cuando se trata de discernir la certeza referida a valores, experiencias subjetivas o interacciones. Por ejemplo, si se habla de la resistencia y del autocontrol de los informantes durante la acción de un rito doloroso, hay que especificar ¿son los propios informantes los que hablan de técnicas de autocontrol del dolor? ¿es el antropólogo o el etnógrafo el que infiere que tienen algún tipo de técnica de autocontrol del dolor? La realidad es muy distinta en cada uno de los casos porque puede ser que existan esas técnicas indígenas de control o no.

La misma necesidad de especificación se presenta si, por ejemplo, se están estudiando las relaciones de liderazgo entre hombres y mujeres en determinado contexto: ¿responden lo mismo los hombres y las mujeres?, ¿entienden lo mismo por liderazgo?, ¿distinguen explícitamente el poder real (conseguir que los demás actúen en beneficio propio) de los símbolos formales de autoridad (que pueden ir o no acompañados del poder) como hace el etnólogo?, ¿cómo compaginarlo en una ley más amplia si resulta que dan versiones contrapuestas respecto a quien detenta el liderazgo?

Por otro lado, hay un hecho básico y universal que indica la importancia de la comunicación no verbal en el trabajo de campo: la distancia que se da en toda sociedad entre las normas (que subyacen al mensaje oral) y la realidad empírica y directamente observable (que a menudo no se verbaliza). Así, todos sabemos que una cosa es la *normativa cultural vigente* en cualquier sociedad (sistema de matrimonios preferenciales, estrategias para adquirir prestigio, qué hacer en caso de muerte de un familiar, etc.) y que es de acuerdo a ella que suelen responder los informantes (por ejemplo, entre los shuar amazónicos las uniones matrimoniales se realizan entre primos cruzados) pero también sabemos que otra cosa, a menudo muy distinta, es la realidad empírica que se pueda verificar (en realidad, muy pocos shuar se casan con un primo/a cruzado por que no siempre hay uno/a disponible en el momento adecuado para el matrimonio). Además de ello, en casi cualquier sociedad donde uno vaya a investigar observará un descontento general con las normas que rigen la convivencia (se está descontento con la rigidez de las normas matrilineales en que se basa el sistema cultural, o con la figura del heredero único, o con las penalizaciones que el Estado impone a los que no cumplen las Leyes del aparato estatal) y este descontento induce a que, de forma general, en la praxis se traten de rehuir tales normativas.

No siempre es fácil discernir esta variación entre la realidad empírica y la norma cultural porque si el etnógrafo se interesa sobre cómo se resuelve un hecho concreto, la inmensa mayoría de informantes responderá con lo que las normas indiquen respecto a tal o cual situación, pero a la hora de verificarlo, se observa que a menudo no se actúa así. Esta disparidad sólo se puede aprehender por medio de la comunicación no verbal y nuevamente se complejiza la situación si en lugar de tratarse de algo aclarable con una simple observación o con una pregunta directa («¿usted está casado con su prima cruzada?») se trata de dimensiones no directamente observables («¿se ha casado por amor o por alguna otra causa?»).

Todo ello, a pesar de tratarse aquí de puras pinceladas, puede dar una clara idea de la gran importancia de las dimensiones culturales a las que el investigador puede (y a menudo «debe») acercarse casi únicamente por medio de comunicación no verbal.

12.2 DEMARCACIÓN CONCEPTUAL

> «Una vez enfocaron el problema de la definición del mensaje behaviorista. ¿Podrían existir actos que no fuesen mensajes? De ser así, ¿en qué se diferenciaban de los actos explícitos? (...). "Supongamos que un hombre hace pis en el bosque", argüyó Ruesch, "suponiendo que nadie lo ve: ¿el orinarse a solas en un árbol constituye un mensaje?" (...) ¿Qué tipo de mensaje se intercambia cuando alguien que está orinando se da cuenta de que alguien lo observa, pero el observador no sabe que fue descubierto? ¿Qué tipo de mensaje se presenta cuando hay un mutuo conocimiento (...)? Según recordaba Bateson, la conversación tomó otro tumbo y comenzaron a hablar de la conducta de las cornejas.»
>
> (D. Lipset, 1991, *Gregory Bateson, el legado de un hombre de ciencia,* FCE, México, pág. 209.)

¿Qué debe entenderse por comunicación no verbal en relación a la cultura y a la metodología cualitativa de investigación? En primer lugar, que la comunicación no verbal se

refiere a la que se transmite por medio de expresiones vividas, por el lenguaje corporal (una parte del cual es universal y otra cultural) expresado por la mímica, las posturas, los gestos faciales y corporales, las miradas y por el uso de todo el contexto del entorno. También deben incluirse las sensaciones táctiles y olfativas como vehículos válidos para la comunicación no verbal. Un guiño, una sonrisa, un gesto o un silencio pueden transmitir más información -o más sentido a una determinada información- que un mensaje dado por un canal oral. Por otro lado, y ello no es nada despreciable para un etnógrafo, el lenguaje no verbal está menos sometido a la censura vigilante del consciente y de la razón, cualquiera que sea ésta, por lo que un mensaje percibido no verbalmente puede tener más validez en términos de autenticidad de la información. Diversos autores, en especial psicólogos, consideran que si bien esta forma de expresión no posee un contenido cognitivo preciso y diferenciado, gran parte del total de los datos y avisos que regulan la interacción entre los seres humanos se transmiten por un sistema no verbal, llegando incluso a ser los dos tercios de la comunicación directa por vía no verbal y sólo un tercio por medio de la palabra oral o escrita (KNAPP, 1992).

En este sentido, si la palabra se revela esencial para la transmisión de ideas, la expresión no verbal es la clave del registro emotivo de una situación dada, y sirve también para validar o contradecir el mensaje verbal: por medio de la comunicación no verbal un informante puede repetir, contradecir, sustituir, complementar, acentuar o regular el comportamiento verbal (y de ello se infiere que, por supuesto, la comunicación no verbal no puede ser utilizada por el etnógrafo aisladamente del proceso total de comunicación). Por ello, en el mismo sistema cultural y físico en el que se inserta el mensaje no oral se hallan los factores que dan sentido al mensaje: objetos, condiciones lumínicas, olores y colores, temperatura, ruidos, personas en principio ajenas al mensaje, etc.

La comunicación no verbal es uno de los recursos esenciales durante el trabajo de campo en antropología; es uno de los pilares sobre los que se sostiene la metodología cualitativa y que permite obtener la información necesaria para el posterior análisis, interpretación y búsqueda de las leyes que organizan el comportamiento humano: las miradas que se entrecruzan etnógrafo/informante, la perspicacia de unos y otros, la astucia del investigador y su capacidad para observar... En este sentido, la comunicación no verbal que complementa o corrige ampliamente el mensaje oral tiene dos funciones básicas al inicio de la investigación: *a)* sirve al etnógrafo para captar lo que sucede delante suyo -y la clave puede estar, por ejemplo, en una mirada cargada de complicidades entre dos informantes-; y *b)* porque la primera y más directa relación entre un informante y el investigador está en las miradas iniciales —o ausencia de ellas— y en otras formas de comunicación no verbal (por ejemplo los regalos, sonrisas, miradas escrutadoras de soslayo, etc.). Ello implica que el etnógrafo no tan solo deberá hablar un idioma adecuado para la comunicación con los informantes -o tener un intérprete absolutamente fiable— sino que además ha de conocer lo antes posible las formas culturalmente codificadas de comunicación no verbal propias del pueblo o colectivo con el que trabaja.

Otra clave importante es no olvidar jamás que el etnógrafo debe «observar y discernir», pero también que «es observado y analizado», y que en este juego comunicacional son los dos partícipes los que miden y racionalizan al opuesto, y de ello dependerá buena parte del éxito de la investigación etnográfica. Por ejemplo, el hecho de mirar directa y repetidamente a los ojos del interlocutor, entre los shuar es interpretado como una señal de afrenta si se da entre dos hombres, y como un intento descarado de seducción si la mirada se dirige de un hombre hacia una mujer. Los primeros días que yo estuve trabajando con este pueblo ignoraba por completo esta interpretación cultural opuesta a la mía (en principio mirar a los ojos del interlocutor, en Occidente indica sinceridad e intenciones claras), lo que me llevó no pocos problemas para entablar una mínima relación relajada con mis primeros informantes: yo les miraba a los ojos intentando mostrar mis intenciones (como mínimo neutras) en

tanto que los informantes interpretaban tal obstinación en mi mirada como una clara serial de antagonismo si eran hombres o como intento de seducción si eran mujeres (con la agitación y violencia que ello despertaba en sus esposos si se hallaban presentes). La única solución que encontré en aquella ocasión fue adoptar pronto sus pautas de conducta y hasta no conocer el sentido implícito, hablar con la mirada baja y la mano ante la boca, como ellos, cuando estaba con desconocidos.

Es decir, los actores y el propio contexto en que se realiza el intercambio comporta que habitualmente haya dos códigos culturales distintos en contacto verbal y no verbal, y ello aunque se trate de dos individuos de la misma sociedad.

En referencia a la comunicación no verbal aplicada a la búsqueda de información etnográfica —objetivo último del trabajo de campo- cabe hablar, pues, de tres posibles direcciones del mensaje, cada una de ellas de capital importancia para el resultado de la tarea investigadora:

a) hay una captación no verbal, por parte del investigador, de actitudes y señales del informante (por ejemplo, éste habla pero no mira los ojos del etnógrafo, juega con sus manos y se distrae, lo que podría indicar una falta de interés o una situación tensa);

b) se puede dar una segunda emisión de información entre un informante y otro (el informante habla con el etnógrafo pero de reojo está atento a las risas que provoca en sus congéneres escuchar tal exposición, lo que indicaría burla hacia el investigador o secretas complicidades sobre algo de lo que se está tratando); y

c) el informante capta intereses o estados del investigador (éste se manifiesta nervioso, inseguro y poco fiable a los ojos de los informantes).

Cualquiera de estos intercambios de información no verbal ha de ser registrado de una u otra forma por el etnógrafo, ya que con ello validará o no la información oral, o tal vez descubrirá que hay otros contenidos latentes -caso *b)*- importantes a averiguar.

En este mismo sentido, cabe hablar de las identidades implícitas que se manifiestan a través de la comunicación no verbal (formas de vestir, distinto código paraverbal, posturas, etc.) y que son básicas para llegar a obtener un nivel de *confiabilidad mínimo* que permita la comunicación de interés etnográfico. Esto se pone especialmente de manifiesto, por ejemplo, cuando un entrevistador joven, tal vez un estudiante, ha de realizar una entrevista en profundidad a un alto ejecutivo o a catedráticos universitarios: habitualmente se ponen en marcha las identidades latentes y el entrevistador ha de cuidar mucho su vocabulario, su forma de vestir y sus manifestaciones no verbales para no encarnar una identidad prejudicial frente al informante entrevistado. En el mismo sentido, si un investigador realiza trabajo de campo entre famélicos y desnutridos colonos amazónicos, luciendo atuendos de la última moda occidental, rodeado de objetos nuevos y curiosos (walkman, vídeo, gafas de sol, brújula, botines de gore-tex, etc.), se cambia de ropa dos veces al día porque la siente sudada y habla a los informantes con una actitud dominante o de superioridad típica de una cultura hegemónica, probablemente recibirá una información deformada o escasa. Lo mismo sucedería, por ejemplo, si no vistiera acorde para realizar una entrevista a un alto ejecutivo o si un miembro de una raza entrevistara a personas de otra: la equitatividad no existe *a priori,* pero el etnógrafo ha de buscarla con los máximos medios posibles y sin perder por ello su propia identidad: no hay nada más contraproducente para el trabajo de campo que alguien intente parecer lo que no es y el interlocutor lo capte. Y todo ello se percibe y se transmite por medio de la comunicación no verbal.

Uno de los primeros pasos metodológicos consiste en inducir o potenciar la confidencialidad entre el investigador y los informantes por medio, justamente, de comunicación no verbal. Y la confidencialidad sólo se da si previamente se han descubierto algunas afinidades entre el investigador y el informante y si hay algún tipo de interés que induzca a ella.

12.3 FORMAS DE COMUNICACIÓN GESTUAL

A partir de los trabajos realizados por psicólogos, lingüistas y especialistas en comunicación se acepta una clasificación global del sentido de los distintos comportamientos cinésicos del cuerpo humano (gestos, posturas, contactos físicos, expresión facial, movimientos de cada una de las partes del cuerpo), del paralenguaje (entonaciones de la voz, silencios, toses y suspiros), de la posición y uso del espacio contextual de los interlocutores y de los artefactos que pueden actuar como estímulos no verbales.

En términos generales, se acepta la clasificación funcional de la gestualidad propuesta por P. Ekman y W.V. Friesen (EKMAN & FRIESEN, 1969, 1971), cuyas categorías de comunicación no verbal se dividen en: *emblemas* (actos no verbales que admiten una traducción oral directa o una definición de diccionario; por ejemplo, inclinar la cabeza hacia un lado con los ojos cerrados para indicar «dormir»); *ilustradores* (actos no verbales que sirven para ilustrar el mensaje verbal); *muestras de afecto* (predominantemente se trata de las configuraciones faciales que expresan afectos); *reguladores* (actos no verbales que regulan la naturaleza de la interacción entre dos o más sujetos; por ejemplo, movimientos asertivos con la cabeza para indicar interés y atención); y *adaptadores* (la categoría más compleja de resumir; se cree que se desarrollan en la niñez como esfuerzos para satisfacer necesidades, llenar contactos sociales y otras funciones).

Hablar específicamente de todos y cada uno de los contenidos y usos de la comunicación no verbal implicaría tratar cuantiosos aspectos puntuales que nos obligarían a salir del ámbito propiamente metodológico. No obstante, algunos aspectos concretos que se pueden indicar a modo de ilustración son:

a) La observación de la relación entre las personas y los objetos (¿qué tipo de respuesta despierta un objeto en un determinado informante?, ¿cómo tratan distintas personas a un mismo objeto?, ¿qué categoría de estímulo puede ser considerado un objeto o conjunto de ellos?).

b) Las miradas con contenidos escondidos o complementarios al discurso verbal. Así, las cejas pueden expresar sentimientos de cuarenta formas distintas y los párpados de veintitrés (por tanto, las posibilidades expresivas de ambos elementos combinados pueden ser numerosas). Por ejemplo, para conocer el miedo del interlocutor la expresión de los ojos es más segura que la de los párpados, de la frente o de la parte inferior de la cara; pero lo es menos que los demás indicadores para reconocer enfado y disgusto. Los párpados inferiores informan sobre el grado de tristeza del sujeto: cuanto más elevados están -naciendo menos curva- denotan mayor tristeza. Las pupilas dilatadas indican satisfacción ante lo que se ve o escucha, y contraídas expresan lo contrario. En general, se da por válido que, en nuestras sociedades, fijar la mirada en los ojos del contertulio durante la mitad del tiempo manifiesta sinceridad, pero más de esta proporción podría ser entendido como una forma de agresividad o de interés oculto, y menos tiempo puede ser interpretado como falta de interés o de sinceridad. Así mismo, la frecuencia de las miradas proporciona información sobre el nivel de ansiedad y de angustia, o sobre la depresión (por ejemplo, un individuo deprimido mantiene la mirada en los ojos del interlocutor una cuarta parte del tiempo que un sujeto normal, mantiene la contracción de la boca curvada hacia abajo e inclina hacia adelante el ángulo de la cabeza).

c) Además de la mirada, son especialmente importantes las expresiones faciales. Las manifestaciones de alegría o enfado, euforia y tristeza adquieren la misma forma en todas las culturas y grupos raciales, lo que no implica que los mismos estímulos produzcan las mismas respuestas de sorpresa, lástima, odio o conflicto en todas partes. Puede variar su intensidad y la forma de enmascarar con ellas el mensaje oral. Por ejemplo, la sonrisa es la expresión más usada para indicar la bienvenida, pero también lo es para camuflar sentimien-

tos de enfado o tristeza. El sentimiento real suele aparecer por medio de microexpresiones faciales, que se pueden entender como la manifestación real que emerge durante décimas de segundo cuando el sujeto baja la guardia en su actitud de enmascarar sus sentimientos reales.

d) Otro canal de comunicación no verbal es el tacto y el uso del espacio vital, probablemente el más importante para el trabajo de campo etnográfico por la gran carga cultural que contiene. La proximidad física aceptada como «normal» entre personas es algo sofisticadamente codificado por la cultura y de gran peso en el proceso de la interacción humana. Es el uso del «espacio vital» inmediato alrededor de cada uno y que cada persona entiende como propio e íntimo: transgredir las fronteras invisibles del espacio vital de otra persona sólo puede ser interpretado como una agresión muy grave o como una muestra de especial intimidad (de aquí, por poner un recurrido ejemplo, la incomodidad derivada de compartir un espacio vital tan reducido como es un ascensor, con un desconocido durante algunos segundos). Es importantísimo que el investigador conozca el código de contacto y proximidad física entre las personas con las que está trabajando (por ejemplo, los árabes son uno de los pueblos con el espacio vital más reducido y en esta cultura se considera normal y deseable que los hombres adultos se tomen de la mano o por el brazo para charlar paseando; en cambio entre los anglosajones, una de las culturas con el espacio vital de mayor volumen, acercarse demasiado dos hombres durante la conversación es un recriminable símbolo de homosexualidad, y mucho más, por supuesto, si los contertulios andan cogidos de la mano). Ocupar el «espacio vital» de otro individuo, pues, puede significar una intimidad deseada, agresión, muestra de superioridad o de sumisión, etc. (entre los shuar y achuara, para citar otra ilustración, los misioneros cristianos cogen del brazo a los indígenas -nunca al revésmientras pasean adoctrinándolos: según el código cultural árabe cabría interpretarlo como signo de presunta intimidad y confianza, pero los shuar lo entienden de otra forma, como señal de dominio «yo te cojo a ti -ocupo tu espacio vital- en nombre de mi Dios poderoso»). En este sentido, el análisis proxémico de una situación es esencial para entender las relaciones entre los actores, más allá de lo que se expresa verbalmente.

e) Las manos son otro elemento expresivo importante referido a la comunicación no verbal. En nuestras sociedades occidentales hay muchas formas de ofrecer o de tomar la mano de alguien a quien se va a saludar: hay manos fuertes y nobles, otras que humillan apretando hasta producir dolor, otras flaccidas a las que falta carácter... Además de ello hay diversas formas de colocar las manos cuando un individuo está escuchando a otro, y cada una de las posturas indica también algo: si el que habla junta las puntas de los dedos en forma de V invertida a la altura de la barbilla, el oyente captará en ello seguridad y firmeza en el hablante. Así mismo, mantener los puños cerrados y en tensión, mover los brazos de forma poco natural o estar jugando con el cigarrillo o con un lapicero en las manos son indicadores de ansiedad.

De esta misma forma, hay pautas de decodificación de los mensajes no verbales provinentes de los gestos de los brazos, de las piernas, del autocuidado personal, de la forma de sentarse o de la apropiación del entorno. Este último es importante para el etnógrafo o el antropólogo ya que además condiciona globalmente la entrevista o la observación. Un entorno que no favorezca la buena comunicación porque esté en contradicción con los deseos de confidencialidad que conviene al investigador, por ejemplo, constituye de por sí un mensaje que puede ser interpretado como «este no es el momento adecuado para preguntar» y si el etnógrafo insiste en un ambiente adverso que es captado por el informante, se estaría creando una identidad implícita de «ofrezco poca credibilidad» o «soy un irresponsable y un pesado preguntando ahora y aquí» que iría en detrimento del trabajo de campo.

Por otro lado, es necesario que el investigador intente realizar una clasificación de los elementos o gestos comunicativos del pueblo o segmento social con el que va a trabajar ya

que hay formas de comportamiento no verbal colectivas que son definitorias y/o características de una cultura específica, hay otras formas de comunicación no verbal que son estrictamente individuales, las hay que funcionan sólo dentro de un marco ritual o ceremonial y otras que actúan en la vida cotidiana.

También hay que contemplar el uso de la comunicación no verbal dentro de la metodología cualitativa de investigación en referencia a todo aquello relacionado con la autoexperimentación del propio investigador (observación émica) y especialmente en los eventos vinculados con el sexo, los afectos, la subjetividad (si se realizara una *antropología de la subjetividad,* la comunicación no verbal tendría un peso central), referido también al uso de substancias enteógenas o psicoactivas (habitual en los ritos de las sociedades primitivas y básico para comprender su construcción de la realidad y sus sistemas de adaptación al cambio), y de forma muy concreta es importante el uso de la comunicación no verbal en la investigación de campo relativa a los sistemas educativos: los procesos de enculturación tienen mucho más de inconsciente e implícito que de explícito (la mayor parte de cosas que aprenden los niños lo hacen por mimetismo, empezando por lo más complejo que tenemos las personas: el lenguaje hablado).

Para acabar, un muy breve comentario sobre las técnicas que pueden acompañar una metodología cualitativa de investigación desde el punto de vista que nos ocupa. Las fotografías y diapositivas permiten captar el instante en que se expresa algo por medio de un gesto corporal o de una mueca facial, y reflexionar con posterioridad sobre ello. De la misma forma son útiles para analizar la distribución espacial de un acto o de un momento cotidiano. Y en otros casos también he utilizado las grabaciones de vídeo habiendo eliminado el sonido que acompaña la imagen: el visionado de secuencias mudas permite centrarse mucho más en el cosmos de comunicación no verbal que subyace al discurso oral y, a menudo, desvela actos comunicativos no captados previamente que contribuyen a la mejor comprensión de elementos registrados a lo largo del trabajo de campo o de la interacción entre sujetos.

BIBLIOGRAFÍA

CERDA, Hugo. (1991). *Los elementos de la investigación,* editorial El Buho, Santa Fe de Bogotá, Colombia.

EKMAN, P. & FRIESEN, W.V. (1969). The Repertoire of Nonverbal Behavior: Categories, Origins, Usage and Coding», en *Semiótica,* núm. 1, págs. 49-97 (versión en castellano de 1971, Origen, uso y codificación: bases para cinco categorías de conducta no verbal, en VERON, E. et al., *Lenguaje y comunicación social,* Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina).

FAST, Julius (1988). *El Lenguaje del cuerpo,* Kairós, Barcelona.

HAMMERSLEY, Martyn & ATKINSON, Paul. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación,* ed. Paidós, col. Básica 69, Barcelona.

KNAPP, Mark L. (1992). *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno,* Paidós, col. Comunicación, Barcelona.

POYATOS, Fernando. (1975). Gesture Inventories: Fieldwork Methodology and Problems, en *Semiótica,* núm. 13, págs. 199-227.

POYATOS, Fernando, ed. (1988). *Cross-cultural perspectives in Nonverbal communication,* C.J. Hogrefe, Toronto, Canadá (versión castellana de 1993, *Comunicación no verbal, cultura, paralenguaje y conversación,* Itsmo, Madrid.

13. Los documentos y la cultura material

Sebastián Trías Mercant

13.1 ESTADO DE LA CUESTIÓN

Hay acuerdo entre antropólogos, sociólogos e historiadores en aceptar la existencia de una cultura material constituida por el patrimonio tecnológico y por el patrimonio documental de un pueblo.

Las dificultades epistemológicas que entraña su estudio nacen de la aplicación del método etnográfico de observación-conversación a un objeto que ha trascendido la sociedad que lo había creado y a los contextos que lo ambientaron. La observación y la conversación que la etnografía debe entablar con aquel objeto son siempre una mediación, un diálogo fuera de contexto y a través de otros intérpretes: la historia, la arqueología, la tecnología, la lingüística histórica, pero también la archivística y la museística, sin olvidar incluso una economía y una política de recursos culturales. Es un diálogo condicionado por otras epistemologías distintas y por otras hermenéuticas. El etnógrafo, en este caso -se ha dicho- ya no puede ser el observador de la vida en derredor, sino quien emplea las investigaciones de sus colegas en otras disciplinas y recurre con frecuencia a otros intérpretes (FREEDMAN, 1981).

El problema de fondo de una etnografía de la cultura material radica en el esfuerzo por construir un proceso de conocimiento antropológico en el que juegan distintas epistemologías, de base muy diversa. En primer lugar, la infraestructura teórica de los archivos y los museos; después, el estatuto epistemológico de la etnohistoria y de la etnotecnología, consideradas por algunos como «ciencias diagonales», porque responden al calificativo de «traperas de las ciencias humanas», en el sentido levistraussiano de este apelativo, al recoger los residuos y las escorias que desdeñaban las restantes ciencias del hombre.

13.2 LA CULTURA MATERIAL DE UN PUEBLO Y SU EVALUACIÓN ETNOGRÁFICA

La tradición ha clasificado la cultura material en dos grandes sectores: el de los documentos escritos y el de los artefactos tecnológicos, con una amplia gama de modalidades y de usos. Unos y otros tienen una dimensión histórica, por pertenecer a un pasado más o menos lejano, y una dimensión sociológica, en la medida que forman parte integrante de la cultura de la sociedad presente.

En el primer caso son registros documentales y tecnológicos que manifiestan conductas

pasadas, que el etnógrafo trata de reconstruir o analizar a través de cierto conjunto de categorías interpretativas (GOTTSCHALK, KLUCKHOHN & ANNEL, 1947). En el segundo caso son elementos culturales a los que la etnografía se enfrenta con los métodos de campo al uso.

13.2.1 Tecnología cultural

Malinowski llama tecnología cultural al conjunto de «concomitantes culturales» tanto en el sentido de artefactos que nacen para satisfacer las necesidades básicas o de subsistencia como los que surgen para mejorar la eficacia adaptativa del hombre y potenciar la seguridad y el bienestar de un pueblo. En un pueblo de cazadores, por ejemplo, la necesidad de alimento no sólo exige una tecnología de caza y de cocina, sino también un conjunto de arcos y flechas, de utensilios para preparar las viandas, un sistema simbólico de comunicación y una serie de reglas de comensalía, así como de medios de transporte y de conservación de la carne. En definitiva, un patrimonio material formado por diferentes elementos culturales del pasado o del presente, suficientemente relevantes para contribuir a la identidad histórica y cultural de un grupo humano.

Escribe Malinowski al respecto: «Con el objeto de proveer la constante corriente de sustancias nutritivas, vestidos, materiales de edificación, construcciones, armas y herramientas, las culturas no deben simplemente producir artefactos, sino que tienen que desarrollar técnicas, esto es, acciones reguladas, valores y formas de organización social» (Malinowski, 1948).

Pero la complejidad o sencillez de una tecnología no está en razón directa con la dificultad o facilidad de dominar el medio, sino en función de la técnica y de las habilidades para llevarla a cabo. Los ífugos de Filipinas, por ejemplo, son un pueblo de tecnología simple que consiguen sacar recursos abundantes de un hábitat difícil con una tecnología sencilla. Cultivan arroz en las laderas del monte gracias a haber perfeccionado un sistema de terrazas que retienen el agua que desciende de la montaña. Los bemba de Rodesia, en cambio, cultivan maíz en un suelo pobre con un sistema tecnológico complejo.

La tecnología cultural desde una perspectiva histórica debe ser considerada desde tres niveles diferentes:

El de las colecciones museísticas en su triple vertiente de museos destinados al patrimonio etnográfico de las sociedades tradicionales; de ecomuseos, centrados en el que ha venido en llamarse patrimonio natural humanizado, y de museos del patrimonio industrial urbano.

El de las ruinas monumentales, testimonios de un pasado histórico de esplendor y decadencia.

El de los restos dispersos de una arqueología agraria e industrial, base de una economía orgánica (Wrigley, 1993).

Un sistema tecnológico no es, sin embargo un todo cerrado y estable, sino una estructura modificable en función de las aspiraciones, propósitos y actividades humanas. El problema radica en determinar la transición de unas manifestaciones a otras, señalando los ejes de configuración del proceso.

Unos los han fijado en torno a la invención de la producción de alimentos, la urbanización y la industrialización (Childe, 1936). White los concreta en la energía, ya que, al ser la cultura un mecanismo de supervivencia, el hombre necesita de la energía para satisfacer los requerimientos indispensales de una existencia continuada. Añade, además, que cada tipo de tecnología condiciona un tipo específico de organización social (White, 1949).

Steward ha subrayado que la observación etnográfica no ha certificado la correlación unívoca establecida por White entre tecnología y organización social, sobre todo si ésta es enfocada de un modo general, olvidando los cambios tecnológicos en las sociedades con-

cretas. Es preciso, pues, sostener cambios multilineales, desde los cuales sólo se podría explicar que las sociedades con tecnología similar, enclavadas en medios similares, se asemejaban en su forma de organización sociopolítica (Steward, 1953).

Investigaciones posteriores han insistido en esta doble dirección de interacción entre tecnología y medio y sociedad. Otros intentos han buscado parámetros diferentes, señalando que la especialización ocupacional y la urbanización son los indicadores básicos del cambio cultural en un sistema tecnológico (Unaroll, 1956).

13.2.2 Patrimonio documental

Un sistema tecnológico, así como cualquier sistema ideológico y simbólico, puede explicitarse mediante una documentación escrita, entendida como documentos textuales y documentos gráficos. Tanto valor etnográfico tienen los escritos de Herodoto sobre las costumbres de los pueblos bárbaros como las miniaturas de un códice medieval o los libros de fábrica de alguna catedral.

La documentación escrita cumple el doble objetivo de transmitir mensajes y de compilar información. En este segundo sentido las fuentes documentales pretendían originariamente ser testimonios escritos destinados a servir de prueba de hechos de naturaleza histórica y jurídica. Enfoques más modernos (Steinacker, Bonard) y los más recientes (FREEDMAN et al., 1981) tratan de encuadrar las fuentes documentales en un contexto más amplio, que, si bien acepta las dimensiones histórica y jurídica, ha de reconocer también conexiones con factores sociales y económicos. Un documento escrito es hoy considerado en función con el destino, finalidad y papel que le ha hecho desempeñar la sociedad que lo ha producido.

Las fuentes documentales antiguas incluyen básicamente crónicas, anales, documentos políticos y documentos de carácter histórico-social como arriendos, cuentas, declaraciones de impuestos, protocolos notariales y comerciales. Toda esta documentación se fue organizando en una secuencia simple, tal como aparece en los *Monumenta Germaniae Historica* (1824), con el fin de hacerla asequible para la construcción de una historia global.

El crecimiento de la burocracia de los gobiernos modernos, de las empresas y corporaciones ha potenciado la documentación escrita a partir de finales del siglo XIX tanto en los países desarrollados como en los antiguos territorios coloniales, convertidos hoy en nacionalidades modernas (Glémisson, 1965). Ello ha supuesto un cambio radical en el trratamiento de la documentación, puesto que exige establecer criterios de selección no sólo de lo que debería o no conservarse, sino también de la utilización cuantitativa de datos, circunstancia que implica una nueva aproximación a los documentos históricos y de distintas conexiones de la historia con las otras ciencias sociales. El antiguo criterio sobre la necesidad de analizar «todas» las fuentes históricas, pese a contar todavía con ciertos defensores (Cantor & Schneider, 1967), carece hoy de sentido (Barraclough, 1981).

Sin embargo una masa documental importante, detallada y diversa, permite conocer intereses y valores de los miembros de una comunidad del pasado e, incluso, descubrir los procesos socioculturales recurrentes y, analizando la variación de éstos a lo largo de un periodo más o menos largo, comprender la dirección del cambio cultural.

13.3 INFRAESTRUCTURA TEÓRICA DEL PATRIMONIO CULTURAL: ARCHIVOS Y MUSEOS

Freedman (1981) ha puesto de manifiesto que la cultura material sólo puede ser plenamente estudiada mediante la interrelación entre el museo, el archivo y el campo. La investigación de campo sola deja al margen periodos de gran duración, que completarían

perfectamente la consulta de archivos y museos. Los estudios de la cultura documental, basados únicamente en archivos y museos, descuidan muchas veces su significación social, salvo en los detalles más generales.

Romper ese triángulo puede llevar la etnografía a una trivilización o a un amateurismo inconsistente.

13.3.1 Historia, etnografía y archivo

La cultura documental objetivada en archivos comporta una dimensión histórica y una dimensión etnográfica, con problemas de competencia diferentes, sobre todo cuando la etnografía ha soportado un «radical cambio de escala» en el estudio de los hechos elegidos para la observación y el etnógrafo deja de ser «el observador sedentario», para convertirse en el científico que «se alimenta de archivos» (FREEDMAN, 1981).

Se han establecido, a grandes rasgos, tres categorías de archivos:

En primer lugar, el archivo de los datos observables o notas de campo. El problema fundamental de ese archivo es el de su formación. Al ser las notas de carácter personal y privado, se resisten a formar parte de bancos de datos de uso colectivo y público. Es imprescindible, pues, encontrar un sistema para poner a disposición general las formas semielaboradas de las notas de campo (Propp, 1964), para ser evaluadas y codificadas en vistas a una posible utilización posterior (Stein, 1981), ya que el futuro del estudio comparativo de la etnografía regional y de la etnohistoria depende, en gran medida, del uso general de este material (Freedman, 1978).

De todas formas, los pioneros del estudio de las poblaciones primitivas ya desarrollaron considerables actividades para normalizar, resumir y codificar la información aportada por los viajeros y los misioneros. Sin embargo, no se dio un evidente progreso hasta 1937, fecha en que Peter Murdock creó los «Dossieres regionales de las relaciones humanas» *(Human Relations Área Files)*. Estos dossieres incluyen documentación lo más abundante posible sobre muestreos de grupos representativos de todos los tipos de sociedades en todos los niveles de desarrollo, desde las tribus subdesarrolladas hasta las naciones industrializadas.

En segundo lugar, el archivo folk/literario o de «datos del proceso» de vida (Stein, 1981). Tiene su origen en el coleccionismo (Thoms, 1846) y el evolucionismo (Gomme, 1878) de la escuela inglesa. Se trataba de recoger y conservar por escrito una cultura básicamente oral que iba desapareciendo y que era la expresión más genuina de la propia tradición popular.

Frente a esta postura arqueológica originaria (Fenton, Wake, Lang), otros no consideran imprescindible el archivo, ya que la tradición no sólo puede permanecer viva en la propia sociedad (Weatley, 1886), sino que, además, dado que las tradiciones se renuevan constantemente, reviven en los elementos culturales modernos (Hartland, 1886) o, incluso, persisten en decadencia en las capas populares rurales y urbanas (Machado, 1885; Carreras, 1915).

A partir de la década de los sesenta, cuando los antropólogos incorporan a sus trabajos de campo temas relativos a la etnografía y al folklore en una perspectiva unitaria, el concepto de archivo folk sufre una reestructuración. Rompe el tradicional divorcio entre lo etnográfico y lo folklórico al considerarlos elementos culturales idénticos, aunque pertenecientes a sociedades exóticas o a sociedades endóticas respectivamente, a tradiciones ajenas o propias. Pese a ello continúa latiendo el problema de fondo: el de si el archivo se reduce a un puro coleccionismo, a un rescate o a una revitalización de la tradición. Según algunos folkloristas europeos se trataría de la identificación y recogida de materiales tradicionales para su recreación posterior (Dundes, 1965).

Tampoco hay acuerdo entre los folkloristas en fijar cual debe ser el contenido de un archivo folk. Para unos englobaría cada una de las producciones culturales de un pueblo que

quedaran al margen de la cultura oficial. En este sentido está editado, por ejemplo, el *Manual per a recerques ¿'etnografía de Catalunya* (Carreras, 1921). Otros autores, sin desligarse del enfoque anterior y a partir de la distinción entre cultura material y cultura espiritual, piensan que esta última es el objetivo del archivo folk (Hoyos, 1947). Algunos otros, en cambio, se inclinan casi exclusivamente bien por lo folk-literario (Dorson, 1959; Leach, 1972) o por todas las manifestaciones de la creación cultural (Carvalho Neto, 1969).

Por último, tenemos el archivo histórico, que incluye documentos generados por sociedades y culturas ya desaparecidas. Estos documentos se han clasificado en dos grandes grupos: el de los certificados oficiales y el de los documentos privados y personales (Duverger, 1961; Lincoln & Guba, 1985). Los certificados oficiales comprenden básicamente escritos estatales (documentos de la administración pública, censos y cómputos estadísticos, publicaciones oficiales), notariales, eclesiásticos, de entidades económicas. Los documentos privados y personales incluyen la correspondencia, notas y memorias; documentos nobiliarios; certificados de matrimonio, inventarios, etc. Toda esa amplia y diversa documentación constituye una de las fuentes de información más importantes para la etnohistoria, en su esfuerzo por definir la tipología familiar, los sistemas hereditarios, la estructura del parentesco, las formas de matrimonio, la organización y cohesión de grupo, los sistemas de poder, los valores y prácticas religiosas.

Uno de los problemas del archivo histórico se refiere a la organización y accesibilidad de los documentos. En este sentido, seguramente la mayor dificultad radica en la explosión de la documentación y en los cambios de enfoque histórico de la información archivada (Stein & Barraclough, 1981).

Otro problema es el del control de la documentación histórica y su normalización teórica. Se han dado pasos en este sentido al aplicar métodos normalizados de análisis de textos y al acercar las tradiciones clásicas de análisis cualitativo de la lingüística y del folklore al método de numeración de las frecuencias (Lasswell, 1949 y Sola Pool, 1959).

Cabe preguntarse, sin embargo, si todos los datos del archivo histórico son aptos para la etnografía.

Se ha dicho que la mejor documentación para la etnografía es la que surgió espontáneamente en la interacción social; aquella documentación que en su momento se cruzó entre individuos e instituciones como parte del sistema de comunicación de la época (Jiménez, 1979).

Evans-Pritchard (1962) había señalado que la conducta humana sólo puede comprenderse correctamente como parte funcional de una sociedad, objetivo que obliga la etnografía a revelar los patrones estructurales de esa sociedad. Correspondencia y diarios, testamentos y memorias, censo e inventarios, son fuentes documentales, entre otras, que aportan información escrita para que la etnografía pueda conocer el alcance de las acciones y comportamiento, por una parte, y las creencias y valores, por otra. Dentro de la línea de observaciones de Evans-Pritchard, el libro de Lisón Tolosana sobre *Belmonte de los Caballeros* (1966) demuestra claramente cómo la etnografía debe utilizar los archivos, parroquiales y municipales, y qué es lo que puede usarse de ellos. Así, los archivos le aportaron una buena explicación etnográfica sobre la estratificación social, división en dos clases durante el siglo XVI y de tres a partir de finales del XIX, fuerte preocupación por la distinción social y la jerarquía.

13.3.2 Museo y etnografía

Algunos han dicho que los artefactos poseen mayores garantías que los documentos escritos, por ofrecer una investigación de mayor calidad (HODDER, 1994). Duverger afirma al respecto: «Todos los objetos construidos por la mano del hombre o utilizados por él, sus vestidos, sus utensilios, sus instrumentos de trabajo y distracción, sus obras de arte o de artesanía, sus canciones, sus voces, sus signos y símbolos que aprecia, la manera como

ordena el espacio y transforma el paisaje, la forma de sus casas y jardines, los planos de sus ciudades, etc., todo esto proporciona a las ciencias sociales unos documentos fundamentales» (Duverger, 1961).

Estos documentos fundamentales se han clasificado en tres grandes grupos: Documentación técnica (instrumentos y utensilios de producción; objetos domésticos; objetos de distracción; objetos de defensa y guerra; objetos religiosos o mágicos; objetos políticos, como distintivos, emblemas, banderas, etc. Documentación iconográfica y documentación fonética (grabaciones fonográficas).

El museo, en el sentido más amplio del término, constituye una buena infraestructura teórica de toda la cultura material. Sin embargo, mientras algunos reclaman su presencia como fuente indispensable para el conocimiento y estudio de la cultura material (Sturtevant, 1969; Riviere, 1968), otros afirman que distorsiona, porque no sólo desculturaliza los objetos que expone, al ofrecerlos descontextualizados o aislados artificialmente de sus creadores, simplificados e, incluso, perversamente clasificados, sino, además, porque puede favorecer y potenciar un peligroso radicalismo etnológico. Las exposiciones de los museos (...) tienden a perpetuar los estereotipos sobre los salvajes y las culturas raras y primitivas y, en consecuencia, los peligros inherentes del nacionalismo, del etnocentrismo y de los prejuicios raciales y religiosos (Stephan de Borhegyi, 1969).

Una vía intermedia sostiene la necesidad del museo. Pues, si la etnografía no recoge materiales y mantiene una indiferencia hacia las técnicas de fabricación de objetos, abandona su responsabilidad para con la cultura e incumple de esta manera con su obligación de describir y comprender la totalidad de aquello cuyo análisis ha emprendido (Freedman, 1978).

Lévi-Strauss (1958) ya había señalado que el museo etnográfico era una prolongación del campo de trabajo. El museo etnográfico, pues, no puede ni debe ser una galería para conservar objetos recogidos ni tampoco para archivar vestigios disecados, sino un medio para ayudar a la comprensión de los hombres y de los procesos de diferenciación. En este sentido, Lévi-Strauss considera que el museo tiene el triple objetivo de desarrollar el sentido de lo concreto etnográfico; de comunicar indirectamente con el medio ambiente indígena; de experimentar la diversidad de las manifestaciones humanas.

El programa levistraussiano encierra toda una epistemología museística en el triple sentido de considerar el museo como patrimonio de la sociedad tradicional, como ecomuseo, como patrimonio tecno-industrializado. En cualquiera de los casos importa concretar hasta qué punto los museos responden a un deseo de documentación o análisis científico de la realidad cultural, o, más bien, a un sentimiento de preservación de las formas de vida. A la vista de la influencia de determinados movimientos nacionalistas, debe analizarse también el papel que la defensa de las identidades culturales ha tenido en la base museológica.

13.4 ETNOHISTORIA Y ETNOTECNOLOGÍA: SU ESTATUTO CIENTÍFICO

13.4.1 Etnohistoria y patrimonio documental

Se ha dicho que el problema de la etnohistoria es un «falso problema» (BRUNSCHWIG, 1965) cuando se hacen sinónimos los conceptos de etnohistoria e historia de los grupos étnicos. En una época en la que la etnohistoria tenía como único fin la reconstrucción histórica de las sociedades ágrafas y, por tanto, sus únicas fuentes eran la tradición oral, se pensaba que pudiera ser uno de esos nombres para esa clase de historias vulgares creadas por la utilización inexperta del nivel de evidencias posibles. Sin embargo, Evans-Pritchard había previsto, ya en 1950, que al desplazarse los estudios de comunidad hacia sociedades complejas, como eran las del Mediterráneo, etnografía e historia sólo estarían separadas por el «énfasis», por la «técnica» o por el «énfasis y la perspectiva».

La etnohistoria es hoy un método científico que se aplica al estudio de las sociedades pretéritas mediante el análisis de documentos históricos. La historia étnica, en cambio, es una reconstrucción ideológica del pasado desde una perspectiva alentada por los nacionalismos en busca de su identidad cultural.

Las sociedades complejas producen una gran cantidad de información escrita acerca de cada uno de sus miembros, de la colectividad misma y de las fases de su actividad colectiva. Un conocimiento cabal de las mismas no puede ser ajeno a su patrimonio documental, surgido de la interacción social entre individuos e instituciones como parte del sistema de comunicación de la época.

La etnohistoria como etnografía de archivo se ocupa del pasado de esas sociedades mediante el uso de fuentes documentales. No se trata, pues, de establecer un corpus teórico independiente y distinto del de la etnografía. Sin embargo, las fuentes utilizadas marcan diferencias entre ambas y, a la vez, relacionan y aproximan la etnografía de archivo a la historia. Esta doble relacionalidad crea nuevos problemas, nacidos en gran medida del acceso, interpretación y tratamiento de la documentación.

Uno de esos problemas es el introducido por el reduccionismo historicista en el que la etnohistoria aparece como un método complementario de la prehistoria, la arqueología y la lingüística histórica. Es un enfoque defendido por la antropología cultural americana, basada en el aprovechamiento de los datos etnográficos entresacados de las culturas muertas o en decadencia de los pueblos amerindios.

Otro problema es el sugerido por el reduccionismo etnográfico, asumido por cierta antropología social inglesa, que subraya la relativa interconexión del pasado con el presente. Confiere a las estructuras sociales así concebidas una interpolaridad que las sitúa fuera de la historia y origina lo que ha venido en llamarse la «falacia del presente etnográfico» (Smith, 1962). No se trata, sin embargo, según señala Collingwood, de que el pasado esté integrado en el presente, como parecía apuntar la falacia de Smith, ni de caer en el extremo opuesto de pensar que la complejidad de las sociedades sólo hace viable un modelo estático (Gluckman, 1963).

Paralelamente a tales reduccionismos se dan posturas de divergencia. Al diferenciar Radcliffe-Brown el «tiempo presente» del historiador, más dinámico, del «presente etnográfico», más estructural, separa totalmente la historia de la etnohistoria. En la misma línea se sitúan también quienes piensan que, mientras el historiador trata de reproducir los sucesos del pasado, poniéndolos en una relación significativa con el presente, la etnohistoria intenta llegar a generalizaciones referentes al comportamiento social, a partir de nuestras representaciones de sucesos pasados (Boskolf, 1964).

Parece, sin embargo, que las previsiones de Evans-Pritchard se están cumpliendo. Efectivamente, además de las fuentes y del interés por el conocimiento de las sociedades del pasado, comunes a la historia y a la antropología de archivo, desaparece entre ambas la tradicional dicotomía entre lo ideográfico y lo nomotético. Poco a poco los historiadores han desviado su interés de los hechos aislados para centrarlo en las regularidades y en el establecimiento de postulados de validez universal, propios de la antropología (FREEDMAN et al., 1981). Las diferencias se han diluido hasta el punto de que la distinción entre historia y etnohistoria es sólo cuestión de «énfasis y perspectiva», como señalaba Evans-Pritchard o, más bien, de niveles de conocimiento descriptivo o hermenéutico a los que cada investigador -historiador o antropólogo- quiera llegar (SANCHIZ, 1985, 1993).

También las relaciones epistemológicas entre la etnografía de campo y la etnografía de archivo comportan serios problemas, no tanto de acceso cuanto de interpretación de las fuentes documentales. Los documentos aportan el punto de vista de los protagonistas históricos (información emic), en el caso de que la documentación haya sido producida desde el interior mismo del sistema, pero difícilmente introducen un conocimiento de su comportamiento y de su inconsciente colectivo desde la perspectiva del observador etnográfico

(interpretación etic). Cabe contrastar y comparar la interpretación que hace el etnógrafo de los documentos con la lectura que hace el historiador. Esto quiere decir que, si bien no es necesario aceptar que el conocimiento histórico es siempre relativo a las condiciones de la época y lugar en que ocurrieron los hechos (relativismo historicista), cabe aceptar que para comprender los documentos de épocas pasadas, y fundamentar una interpretación, hemos de entender los contextos en que se dieron, con el fin de descubrir una relación significativa entre el documento y su tiempo.

Hay que reconocer la necesidad de concretar los significados denotativos y connotativos en vigor en la época en que se produjo el documento. No se trata de comprender sólo lo que significan formalmente las palabras del documento, sino también lo que quieren decir, su testimonio, determinado por el «contenido de comunicación» (Berelson, 1952). Supone superar el cuerpo cerrado de las formalizaciones lingüísticas y abrirse al significado del texto en el que se integran forma y función en el curso de una acción social (Geertz, 1988) o de las dramatizaciones rituales (Turner, 1980).

De todas formas la etnografía puede hacer uso a distintos niveles de la documentación histórica, como ha señalado John Davis (1973) refiriéndose a la antropología del Mediterráneo, niveles extrapolables a la etnohistoria en general, tal como ha hecho Freedman.

En el primer nivel, que Davis llama «paisajismo histórico», la historia documental sena únicamente un telón de fondo para situar sobre el mismo la etnografía del grupo cultural estudiado. La historia es sólo una introducción para contextualizar una etnografía, se trata de mostrar el presente etnográfico «dentro de» una historia concreta (Pitt-Rivers, 1971; Freedman, 1970). La historia, aunque sea incidental en una etnografía en la que la descripción es fundamentalmente sincrónica, posee por lo menos la virtud de recordarle al lector que el texto tiene una firme localización en un tiempo real.

En un segundo nivel, la documentación histórica matiza y ejemplifica un proceso social, aunque no pase de ser «un cuento sociológicamente plausible» (Davis, 1973), ya que no existe una auténtica dimensión temporal.

Un tercer nivel invoca la incorporación de los sucesos del pasado a la descripción etnográfica de la estructura social presente, ofreciendo un estatus explicativo. Se intenta mostrar un curso de desarrollo. Bien se trate de mostrar el movimiento a través del tiempo de todo un sistema social o bien, alternativamente, de un sector concreto (agricultura, parentesco, tecnología), la etnohistoria es intrínseca a las diversas antropologías, con excepción, quizás, de la estructuralista (FREEDMAN et al., 1981). Así, los hechos relativos al pasado se conectan con los agrupamientos sociales y con su tradición. De esta manera, la historia se incorpora a la descripción del cambio social, une la historia política y social a la teoría del cambio (Lison, 1966) o, yendo todavía más lejos y superando el «ensamblaje de fuentes» de archivo y de observación de campo, la información etnográfica sobre el mundo contemporáneo es utilizada para iluminar los datos históricos, los acontecimientos habituales, que a su vez se recuperan de los documentos (Blok, 1974).

13.4.2 Etnotecnología y patrimonio material

Mientras la etnohistoria gira epistemológicamente en torno a la interpretación, la etnotecnología lo hace en torno a la objetividad. ¿Los artefactos han de ser considerados como «hechos brutos» en el sentido en que la física, por ejemplo, considera sus objetos?

No cabe duda que los objetos de la etnotecnología existen independientemente de sus observadores; son directamente observables y, en general, susceptibles también de medición. Pero es cierto, también, que no son simples «cosas», objetos mudos de la etnografía. Son objetos culturales, propios de una cultura -con todo lo que eso supone de multidimensionalidad-, que pueden ser analizados no sólo desde otra cultura sino, además, desde los

esquemas epistemológicos de otras ciencias. M. Mauss (1960) ya dejó claro que la cultura material, como cualquier ámbito de cultura, asume y participa del significado total del grupo social al que pertenece. Los artefactos, las ruinas monumentales y los restos arqueológicos implican, junto a su dimensión tecnológica, una dimensión socio-económica, política, religiosa, artística, que no pueden ser olvidadas por la etnotecnología.

En general, el análisis de la cultura material comporta dos enfoques epistemológicos: el que se interesa por los objetos y procesos tecnológicos considerados en sí mismos y el que intenta situarlos dentro de un contexto más amplio, mostrando sus interconexiones con la vida social. El análisis que hace la etnología de la alimentación acerca de la tecnología alimentaria (Garine et al., 1962), por ejemplo, arroja importante luz sobre una gran cantidad de relaciones sociales. Este segundo enfoque es, pues, el propiamente etnotecnológico.

Los artefactos, las ruinas, los restos arqueológicos son para la etnotecnología objetos materiales que pueden ser observados. La cuestión es si la observación es la única o, al menos, la fundamental fuente de su conocimiento.

Para el materialismo cultural la observación no sólo es primaria (Harris, 1979), sino también la garantía de una investigación de calidad, ya que la cultura material debe estudiarse en el contexto de su producción, de sus usos, de sus rehabilitaciones (Hodder, 1994).

La antropología cognitiva afirma, en cambio, que la observación ha de ser complementada por la conversación con los protagonistas culturales, puesto que el lenguaje constituye el único acceso directo y razonable. Al ser los artefactos objetos culturales, no se trata de establecer con ellos una relación del tipo yo-cosa, sino que su observación implica, en cualquier caso, una relación de yo-tú; exige el diálogo con quienes los han producido, con quienes los usan o con quienes los conservan. En ese diálogo la etnociencia aparece como un sistema de reglas que gobierna la descripción de estos objetos (WERNER & SCHOEPFLE, 1987).

Otra cuestión es la de si el patrimonio tecnológico como objeto de la etnotecnología es consistente por sí mismo, tiene un valor intrínseco, independiente de cualquier contexto epistemológico y cultural. Es evidente que un patrimonio coetáneo de la sociedad del observador puede ser analizado según el esquema etnocientífico de observación-conservación. Muy distinto es el caso de un patrimonio histórico. En tal caso, los artefactos son documentos del pasado sujetos a las mismas exigencias etnohistóricas que los documentos escritos. Es necesario llegar, a través del conocimiento de las huellas materiales dejadas por el hombre, a su significación en todos los planos de la vida social, psicológica, económica, religiosa, etcétera.

La etnotecnología exige, pues, diferentes niveles de análisis:

El análisis material comporta un estudio desde el exterior del objeto mismo. Pero el conocimiento de la naturaleza de los materiales y de las técnicas de transformación permite ya atisbar ciertos niveles de civilización. El conocimiento de un muro antiguo formado por sillares de piedra, de sus dimensiones y de su disposición, son un índice suficiente para atisbar un determinado tipo de organización social.

El análisis tecnológico investiga acerca del uso práctico de los objetos y las consecuencias de su utilización. La sustitución del arado de madera por la reja de hierro puede manifestar las condiciones de la producción y las estructuras sociales pertinentes.

El análisis simbólico intenta llegar a definir los significados y valores inherentes a la cultura; las relaciones entre los procesos tecnológicos y las creencias y rituales de los pueblos estudiados. Tambiah (1969), al reelaborar la etnografía trobriandesa malinowskiana, puso de relieve la interconexión significativa entre los ritos y las técnicas. Lévi-Strauss (1964) ha llamado la atención sobre la importancia simbólica de operaciones tecnológicas básicas, como las derivadas de la preparación de los alimentos. El marxismo, al estudiar distintos modos de producción tecnológica, ha buscado definir las relaciones de poder-dominio.

Pero la etnotecnología no implica sólo el análisis de una dimensión estructural; incide

también en la diacronía, señalando una correspondencia entre los cambios tecnológicos y los culturales. En unos casos se trata simplemente de descubrir la difusión de determinadas tecnologías a través del espacio y del tiempo. En otras ocasiones se pretende clarificar las interrelaciones entre la cultura material, el medio ambiente y la sociedad en lugares determinados durante un periodo de tiempo concreto. Por último, se intenta situar los estudios de zonas en el contexto de una secuencia o serie de secuencias del desarrollo evolutivo general.

Este último enfoque, fuertemente vinculado al evolucionismo de White y de Steward, pretende comprobar hipótesis tecnológicas de una determinada zona, bien mediante la comparación con otras zonas, sirviéndose de los datos de los *Human Relations Área Files,* bien trazando la línea evolutiva de la energía, como ha hecho, por ejemplo Harris (1977) al fijar la interdependencia funcional de los principales rasgos de la organización social y de las pautas tecnológicas a lo largo de una secuencia que va de las sociedades recolectora-cazadoras, agrarias e hidráulicas, hasta las sociedades industrializadas modernas.

BIBLIOGRAFÍA

BRUNSCHWIG, H. (1965). Un faux probléme, l'Ethno-histoire. *Annales-Économies-Sociétés.* Civilisations, 2: 291-300.

La argumentación de que la etnohistoria no tiene razón de existir se apoya en la opinión de que toda descripción sistemática del pasado es historia.

CARMACK, R.M. (1972). Ethnohistory: A review of its development, definitions, methodes and aims. *Annual review of Anthropology,* vol. I: 227-246.

Después de referirse a las relaciones entre antropología e historia y revisar las distintas tendencias antropológicas que han subrayado la dimensión diacrónica, entiende la etnohistoria como un método para conocer la historia cultural de los pueblos ágrafos.

CLELLAND, D.M. (1961). *The Achieving Society.* Van Nostrand, Princeton.

El interés de los resultados a los que puede llegar un análisis de los contenidos de los productos culturales está particularmente bien ilustrado en este libro.

COHN, B.S. (1975). Etnohistoria. *Enciclopedia de las ciencias sociales,* vol. 5: 418-424. Aguilar, Madrid.

Traza la historia de los estudiosos etnohistóricos.

FREEDMAN, M. et al. (1981). *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales. 2 Antropología, arqueología, historia.* Tecnos, Madrid.

Visión global de los problemas y métodos de la antropología actual, entre los cuales ocupan un lugar importante las tendencias que interrelacionan ciencias sociales e historia.

GOTTSCHALK, L., KLUCKHOHN, C. & ANNEL, R. (1947). *The use of Personal Documents in History, Anthropology and Sociology.* New York.

Valoración de los documentos en la historia, antropología y sociología.

HODDER, I. (1994). The interpretation of documents and material culture. *Handbook of Qualitative Research.* Sage Publications, California.

Estudio sobre la interpretación de los documentos escritos y la cultura material, subrayando la mayor importancia de los artefactos respecto de los documentos en orden a una investigación antropológica más cualificada.

HUDSON, K. (1975). *A social History of Museums.* London.

Historia comentada de los museos, con atención particular a los de ciencias y tecnología.

LEÓN, A. (1978). *El museo. Teoría, praxis y utopía.* Madrid.

Considera la museología una ciencia social.

POLINDS, N.J.G. (1992). *La vida cotidiana: Historia de la cultura material.* Ed. Crítica, Barcelona.

Traza la historia de la cultura material en su conexión con la vida cotidiana, compaginando el análisis de los objetos con el estudio de documentos, principalmente testamentos e inventarios.

SANCHIZ, P. (1993). Etnohistoria, en AGUIRRE, A. (Ed.), *Diccionario temático de Antropología.* Marcombo, Barcelona.

Visión sintetizada de la etnohistoria y su problemática.

WERNER, O. & SCHOEPFLE, G.M. (1987). Epistemological concerns. Trad. cast. VELASCO, H. *Lecturas de antropología social y cultural.* Cuadernos de la UNED. Madrid (1993).

Intento por mostrar las bases epistemológicas de la etnografía.

14. Entrevistas y cuestionarios

Silvia Aguirre Cauhé

14.1 INTRODUCCIÓN

En la recogida de datos, el etnógrafo dispone de diversas técnicas, entre ellas las audiovisuales capaces de grabar entrevistas, secuencias rituales, conductas no verbales y relatos.

Detrás de todas ellas se encuentra el «observador» que activa y controla, personalmente, la recogida, imprimiéndole su sello personal, manejándolas con el arte y la habilidad necesarias.

La entrevista y el cuestionario son dos de estas técnicas, generalmente grabadas o escritas, dos de las principales «herramientas» de las que dispone el etnógrafo y a las que dedicaremos el presente capítulo.

Después de unas reflexiones iniciales, expondremos su estructura y operatividad, de cara al trabajo de campo etnográfico.

a) Los etnógrafos solicitan, continuamente, datos a través de preguntas. No siempre se quiere contestar a las «inquisiciones» del observador extranjero, al que algunas veces se llega a confundir con la policía, el inspector de hacienda, el proselitista de una secta, el encuestador comercial o un periodista fisgón. «Usted pregunta demasiado», «al que quiere saber mucho se le dice poco y al revés», etc., suelen decir.

Otras veces, obtenemos relatos no solicitados, una suerte de «declaraciones oficiales» de informantes, y de otras personas, sobre todo cuando no hay suficiente libertad interna (por coacción propia o foránea) para expresar lo que se piensa.

Es importante saber que, en no pocas veces, el investigador condiciona la información. Así, es más fácil que las nativas respondan a cuestiones de sexualidad, familia, etc., a mujeres etnógrafas que a varones. Lo mismo sucede para algunos temas políticos, religiosos, económicos, etc., con el talante de algunos entrevistadores.

b) La diferencia entre entrevistas y cuestionarios es que las primeras son reflexivas y las otras estandarizadas.

Siempre es necesaria en ambas, alguna estructuración, pero en la entrevista se manifiesta el poder oral del diálogo (relación inmediata), mientras que en los cuestionarios es patente el intermediario escrito y codificado (relación mediata).

La entrevista mantiene el aire de confidencialidad «cualitativa» (como sucede con la entrevista terapéutica, donde se insiste en el secreto profesional), mientras que los cuestionarios («scripta manent») pueden hacerse públicos y suelen cuantificarse.

La modalidad de la entrevista salta a la vista si se le añade una adjetivación: entrevista

periodística, judicial, terapéutica, de selección de personal, etnográfica, sociológica, etc., otorgando esta adjetivación unos matices precisos que llevan a reaccionar de una manera o de otra al entrevistado.
Así, por ejemplo:

Entrevista periodística:

- «Para TVE, ¿qué piensa usted del aborto?»
- (me están viendo por la TV): «pues, que es un tema complicado»

Entrevista clínica:

- «¿Qué piensa usted del aborto?»
- (expreso mi ansiedad): «pues que nunca he sido partidaria, pero cuando me he visto en el problema estoy llena de confusión»

En los cuestionarios, el etnógrafo no interviene tan directamente, crea una distancia a través de la encuesta, con la que mantendrá el diálogo cerrado el entrevistado.

Entrevistas y cuestionarios, en cierto modo se complementan, entre la plasticidad oral de la entrevista y el control escrito de la encuesta.

14.2 LA ENTREVISTA

14.2.1 Concepto

Podríamos definir la entrevista como una técnica, dentro de la metodología cualitativa, que se utiliza para obtener información verbal de uno o varios sujetos a partir de un cuestionario o guión.

Las características más importantes de la entrevista son:

- Basada en la comunicación verbal.
- Estructurada, metódica y planificada.
- Se complementa con un guión o cuestionario.
- Procedimiento de observación.
- Fin: recogida de información.
- Uso: diagnóstico, selección, terapéutico, encuesta, etc.
- Se da una relación asimétrica.
- Influencia bidireccional entrevistado-entrevistador.
- Interviene un juego de roles.

14.2.2 Elementos más importantes en la entrevista

a) Factores en relación al entrevistador:

El buen desarrollo de la entrevista depende, en su mayor parte, de la acción del entrevistador. La experiencia en la técnica de la entrevista es un elemento crucial, pues el entrevistador cuidará aspectos que favorecerán la colaboración del entrevistado y evitará los efectos distorsionadores que comportan toda entrevista.

El entrevistador procurará crear un clima favorable mostrándose tranquilo, siendo abierto, respetuoso y no ofensivo con las respuestas de su interlocutor, siempre escuchando y no cortando el discurso del entrevistado.

También es muy importante controlar el ritmo de la entrevista y dinamizarla cuando sea necesario, por ello no deberá, por ejemplo, leer al pie de la letra las preguntas en las que consiste el guión.

Deberá adecuarse al registro lingüístico del entrevistado y no utilizar palabras demasiado técnicas, así como motivarlo y despertar su interés para que nos proporcione más información.

Finalmente, otro punto muy importante será ayudar a definir los dos roles: entrevistador y entrevistado para facilitar la comunicación y el entendimiento entre los dos, es decir, el entrevistador será el que guiará y llevará el peso de la entrevista.

Lo que nunca debería hacer un buen entrevistador es ser agresivo, crear un clima demasiado formal y rígido, mostrarse nervioso, hablar descontroladamente interrumpiendo al entrevistado, crear discusiones, intentar persuadirlo o desvalorizar las respuestas del entrevistado, pues con ello no conseguiría sino perder el tiempo y no conseguir ningún tipo de colaboración, implicación e información por parte del entrevistado.

b) Factores en relación al entrevistado:

• Nivel de conocimientos sobre la información resultante de la entrevista. Depende en gran parte si se trata de una encuesta de opinión sobre un tema específico o, por el contrario, de una entrevista clínica para el diagnóstico del propio sujeto.

• La facilidad de expresión es importante, pues la torpeza o el registro lingüístico restringido entorpecerían el común entendimiento entre entrevistador y entrevistado.

• La motivación por parte del entrevistado es vital en cuanto a la implicación de éste en la entrevista.

• Conocimiento de roles: ayuda al buen desarrollo de la entrevista.

c) Factores ligados a la situación:

Son variables que pueden afectar al desarrollo de la entrevista y pueden incidir en su fiabilidad y validez. Nos referimos tanto a las condiciones generales del lugar donde se lleva a cabo la entrevista como a la duración de la misma.

• Condiciones generales: factores como la iluminación (la sala debe estar bien iluminada), mobiliario (mesa, sillas cómodas, etc.), ruido (el rumor de fondo o alguien entrando y saliendo de la habitación desconcentran tanto al entrevistador como al entrevistado), dimensiones del local (debe haber unas dimensiones normales para que se sienta a gusto), etc. El ambiente debe ser agradable y acogedor. La posición de los participantes, ya sea en torno a una mesa o sentados uno frente al otro debe ser la correcta para propiciar una buena comunicación no verbal.

• Tiempo: Hemos de prever el tiempo que nos llevará obtener toda la información, pues el ritmo de la entrevista es una variable muy importante para la cooperación del entrevistado. Si no calculamos bien ese tiempo, o bien nos quedamos sin información relevante, o aceleramos el ritmo de la entrevista.

14.2.3 Tipos de entrevista

a) Según la forma:

De la misma forma que hemos definido qué información queremos y cómo la podemos obtener, es importante también especificar el tipo de entrevista más idóneo en cada caso. No existe un tipo de entrevista mejor que otro, sino que cada uno se adapta mejor a una situación en concreto. Por ejemplo, cuando precisemos información muy concreta de los sujetos a entrevistar, lo ideal sería construir un cuestionario y realizar la entrevista de forma muy estructurada. En cambio, si necesitamos información sobre las vivencias del sujeto, el entrevistador debería formular preguntas muy generales, dejando al entrevistado extenderse en su discurso.

También influye la accesibilidad de la muestra y el número de personas que necesitaremos entrevistar, pues cuanto menos accesibles y más personas sean necesarias más estructurada se realizará la entrevista.

i) Estructurada, formal o con cuestionario:

Existe un cuestionario con preguntas preestablecidas pudiendo ser abiertas o cerradas tomando forma de un cuestionario que debe ser cumplimentado.

Cara a cara: El entrevistado y el entrevistador conversan en un lugar previamente fijado. En esta ocasión el entrevistador tiene oportunidad de obtener tanto información verbal como no verbal (desde la forma de vestir hasta los gestos con los que acompaña el discurso).

Telefónica: En selección se utiliza como filtrado previo a entrevistas posteriores. También puede realizarse para cumplimentar encuestas a una muestra elevada de personas o poco accesibles. Su mayor desventaja consiste en la dificultad de localizar en el número de contacto a las personas que forman parte de la muestra y la poca información que se obtiene. Es aconsejable utilizar un cuestionario pues la comunicación no es directa y, por tanto, sólo podremos extraer información muy concreta y explícita. Las ventajas de las entrevistas telefónicas es que son poco costosas, rápidas y, eventualmente, se reduce el número de segundas entrevistas, pues sólo acceden a éstas las personas que han pasado el filtro de unas características determinadas.

ii) Semiestructurada, sin cuestionario:

Este tipo de entrevistas tiene un guión en el cual se recogen todos los temas que se deben de tratar en el desarrollo de la entrevista, pero nunca se reflejan las preguntas concretas.

iii) No estructurada:

El entrevistado puede llevar la entrevista según su voluntad, dentro de un orden general preestablecido por el entrevistador. Este es el caso de la entrevista clínica que utilizan el psicoanálisis y la psicoterapia donde se deja plena libertad al entrevistado para que exponga sus vivencias y recuerdos.

b) Según el número de participantes:

	un entrevistador	varios entrevistadores
un entrevistado	individual	en panel
varios entrevistados	en grupo	no existe

Individual: la lleva a cabo un solo entrevistador con un solo sujeto. Su ventaja primordial es que existe una relación comunicativa entre el sujeto y el entrevistador; por ello resulta más fácil de llevar y de recoger información. El riesgo que conlleva es la influencia de efectos como el de «halo», que explicaremos posteriormente.

En panel: varios entrevistadores, cada uno intenta sondear desde su perspectiva la información que el entrevistado aporta. La ventaja de este tipo de entrevista es que resulta más objetiva, pues hay un mayor número de observadores que valoran la situación desde distintas ópticas. De todos modos, hay que tener en cuenta que no es fácil llevar la dinámica de la entrevista, pues encajar con varios entrevistadores a la vez suele ser complicado, además del hecho de que el entrevistado se siente muy observado, resultando todo ello en un aumento de la tensión. También resaltar que es costosa tanto económicamente como en cuestiones de tiempo.

En grupo: un grupo de candidatos es entrevistado simultáneamente por un entrevistador que, generalmente, está apoyado por uno o varios observadores. Se emplean técnicas de dinámica de grupos que ayudan a diseñar y evaluar la sesión para ver cómo interrelacionan cada uno de los entrevistados en esa situación.

c) Según la finalidad:

i) Clínica: diagnóstico o intervención en un paciente que acude a una consulta.

ii) En las organizaciones: Dentro de las entrevistas en el ámbito de las organizaciones, podemos destacar:

Investigación: Se recopila información tanto del entorno exterior como interior de la propia empresa para un posterior diagnóstico organizacional: relacionadas con el conocimiento de la organización en el mercado, o la aceptación de un determinado producto. También cabrían aquí todas aquellas entrevistas cuyo fin último es el diagnóstico organizacional interno: clima, cultura, análisis de puestos de trabajo, etc.

Selección: Es una de las más difundidas en las organizaciones, siendo su objetivo conocer y evaluar candidatos para un puesto vacante en la organización. Suele estar apoyada por la pasación de algunos tests psicológicos.

Comercial: La llevan a cabo aquellas personas dentro de la organización que se encargan de promocionar el producto o servicio ofrecido.

Concertación de objetivos: La cultura participativa que muchas organizaciones han adoptado, hace habitual este tipo de entrevista por el cual los empleados ponen en contraste experiencias pasadas e ideas en relación a futuros planes de acción organizacionales.

iii) Periodística: A fin de recopilar información sobre un tema específico.

iv) De encuesta o investigación: Con la finalidad de verificar o refundar la hipótesis propuesta por el investigador.

d) Según el modelo teórico:

- Conductual
- Psicoanalítica
- Rogeriana
- Sociológica

14.2.4 La entrevista

a) Esquema de la entrevista:

• Presentación y toma de contacto: el entrevistador tiene que presentarse (quién es y a quién representa, si procede) y comentar breve y claramente la finalidad de la entrevista.

• Primeras preguntas irrelevantes: Para relajar la tensión y crear un clima adecuado comentando algún hecho sin importancia (dificultad de llegar hasta el lugar de la entrevista, meteorología, etc.).

• Cuerpo de la entrevista: Explicar en primer lugar cómo va a desarrollarse la misma, es decir, participarle un poco del guión de la misma, aclarando si va a contestar un cuestionario, por ejemplo, o si tiene una pregunta que no dude en hacerla al final, etc. También, comentarle la duración estimada de la entrevista, la temática a tratar, para qué queremos la información y qué vamos a hacer con ella.

Una vez aclarado el guión de la entrevista, se pasa a realizar las preguntas que nos llevarán a la recopilación de toda la información que necesitamos: procediendo de preguntas generales a más concretas.

Antes de pasar al paso siguiente, realizar un pequeño resumen, que puede ser en voz alta, para asegurarnos de que hemos tratado todos los temas del guión con suficiente profundidad.

• Turno de preguntas: opcional, depende del entrevistador y de la finalidad de la entrevista.

• Cierre: Muy importante, pues de este apartado depende que el entrevistado conozca si habrá un paso siguiente, es decir, otra entrevista, o por el contrario confirmarle la finalización de su aportación.

Siempre agradecerle su colaboración y recordarle la confidencialidad de la información que nos ha proporcionado, asimismo como de sus datos identificatorios.

b) Procedimiento:

• Preparación: Una vez tenemos clara la información que queremos obtener, a quién y a cuántas personas entrevistaremos, realizaremos un guión o un cuestionario según la idoneidad de la información a recoger. El guión debe contener los temas a desarrollar, nunca preguntas concretas.

Debe tenerse en cuenta el tiempo que durará y advertir al entrevistado de antemano.

• La entrevista: Dentro del procedimiento, cuando se lleva a cabo la entrevista en sí, hay una serie de acciones y técnicas que facilitarán o perjudicarán la recogida de información por parte del entrevistado.

Una de las cuestiones que un entrevistador se pregunta primero es si tomar notas o, por otra parte, no hacerlo. Tomar notas suele perjudicar el ritmo de la entrevista, aunque por otro lado, ayuda a la posterior recopilación y evaluación de la información solicitada. Es conveniente la utilización de una grabadora, siempre que al entrevistador no le importe; recogeremos de forma más fiable la información obtenida.

Técnicas: Consignas temáticas (cómo introducimos los temas) y tácticas de profundización (para profundizarlos).

• Táctica del embudo: proponer los temas de su aspecto más general al más específico y particular para llevar un orden lógico durante la entrevista.

• Aclaración: para obtener más información. Se pide al entrevistado repetir lo dicho.

• Silencio: el entrevistador, al quedarse en silencio, crea la expectativa de aportar nueva información al entrevistado.

• Ampliación: pedir al entrevistado que nos dé nueva información basada en los datos previos facilitados.

• Repetición: repetición de la pregunta al haber contestado en otro sentido.

• Clarificación de inconsistencias: se repite la información cuando ésta es contradictoria a otra obtenida anteriormente, para que el sujeto se decida por una u otra versión.

• Confirmación de sentimientos: expresar lo que el entrevistado ha dado a entender en la anterior respuesta para confirmarlo

• Resumen de ideas clave: resumir las últimas respuestas. Se utiliza, sobre todo, para reencauzar la entrevista.

• Contraejemplos: mediante un ejemplo contrario a una idea expresada por el entrevistado, se pretende hacerle reflexionar.

• Incomprensión voluntaria: dar a entender al entrevistado que no hemos entendido lo comentado con el fin que nos vuelva a explicar y ejemplificar su discurso.

Efectos: Hay que tener muy en cuenta una serie de efectos que ocurren durante la entrevista, pues éstos nos pueden sesgar la valoración final sobre el entrevistado y su discurso. Estos pueden ser varios, el efecto de proyección, uno de los más comunes, se da cuando el entrevistado y el entrevistador entienden que tienen algo en común. Otro efecto muy estudiado es el de espejo, por el cual el entrevistador vive y siente lo que el candidato explica en su discurso. Un tercer efecto muy común en las entrevistas es el de halo, en el que el entrevistador se queda «hipnotizado» por el discurso del entrevistado.

14.3 EL CUESTIONARIO

14.3.1 Definición

Técnica o instrumento para la obtención de información dentro de una metodología cuantitativa o cualitativa, siguiendo el método de la encuesta.

Consiste en una lista de preguntas que se pasan a una muestra representativa de la po-

blación que se quiere estudiar, teniendo en cuenta que la calidad de estas preguntas estará directamente relacionada con el alcance del análisis de los resultados.

Ventajas e inconvenientes:

El cuestionario tiene múltiples ventajas, de las que podríamos destacar las siguientes:

a) Puede alcanzar una gran muestra.
b) Las respuestas pueden ser comparadas estadísticamente.
c) Si la muestra es significativa, pueden extrapolarse los resultados para el conjunto de la población.
d) Favorece el anonimato.

Los inconvenientes con los que nos encontraremos cuando decidamos utilizar esta técnica como instrumento para conocer ciertos temas son:

a) No se pueden realizar aclaraciones sobre el propio cuestionario; por ello debe distinguirse por su claridad.
b) Los sujetos que responden al cuestionario presentan una motivación baja a la hora de contestar el cuestionario y, en consecuencia, baja posibilidad de respuesta.
c) Nivel cultural: dificultad, para algunos sujetos, de entender las preguntas y contestar de modo correcto en uno u otro sentido (a veces el sujeto no entiende la codificación).

14.3.2 Fases en la elaboración de un cuestionario

La construcción de un cuestionario es tarea difícil ya que debe concretizar en preguntas aquel o aquellos temas que queremos evaluar, teniendo especial cuidado tanto en la forma como en el contenido del mismo. Es decir, además de estar redactado con preguntas claras y comprensibles, debe de destacarse por su Habilidad y su validez.

Las fases en la elaboración de un cuestionario serían las siguientes:

1. Definir *qué queremos medir,* los contenidos que contendrá el cuestionario. A partir de la hipótesis formulada, decidir cuál es la mejor vía para estudiar dicha hipótesis. Cada pregunta deberá responder a un aspecto de la hipótesis, asegurándonos que no incluimos preguntas innecesarias que no aportan valor al estudio y lo hacen más largo.

2. Determinar las *variables que intervendrán.* Se deben definir operacionalmente las variables a estudiar, en relación a las hipótesis preformuladas; así podremos asegurarnos que las respuestas que obtendremos se ajustan a aquello que queremos conocer. También es importante conocer la población a estudiar para cuidar la adecuación cuestionario-muestra en relación a la naturaleza de los contenidos y sistema de administración.

3. Especificar el *tipo de preguntas, forma, relación con las variables determinadas y aplicación del cuestionario.*

Para poder decidir sobre cuál es la forma idónea de concretar las variables en preguntas específicas, se deben tener muy claros los contenidos sobre los cuales se quiere que verse el cuestionario, la población «diana» y las cuestiones concretas que reflejan dichos contenidos.

Se deben determinar también las categorías, si procede, de preguntas que contendrá el cuestionario, así como el número y orden de las preguntas.

En cuanto a la forma de aplicación del cuestionario, dependerá de las características de la muestra.

Otros datos a tener en cuenta, dependiendo de las características de la investigación, son los días, las horas y el lugar en el que pasaremos la encuesta, puesto que, si queremos conocer la opinión de amas de casa, podremos elegir, por ejemplo, un mercado en una hora punta. Esto nos permitirá, en este caso, conseguir el mayor número de encuestas en el menor tiempo posible.

4. Redactar las preguntas: la calidad y extrapolabilidad de las conclusiones dependen de la calidad del cuestionario.

A la hora de redactar las preguntas deben tenerse en cuenta los siguientes parámetros:

- Lenguaje accesible y claro para la muestra diana de la investigación.
- Simplicidad en las preguntas, conteniendo una sola idea.
- Coherencia global entre todas las preguntas.
- Concreción en las preguntas, evitando las más abstractas ya que son más difíciles de contestar.
- No utilización de ideas, frases o palabras sesgadas, con carga emocional o connotaciones importantes.

5. Ordenar las preguntas: se deben ordenar de general a particular, para que el sujeto se concentre, cada vez más, en el tema que plantea la encuesta.

Otra forma de organizar las preguntas es hacerlo por conjunto de temas, es decir, agrupando las preguntas por los distintos puntos a estudiar y así lograr una mayor coherencia interna.

Por otra parte, también será aconsejable no mezclar tipos de preguntas y, por tanto, intentar aglutinarlas, yendo de preguntas abiertas a cerradas.

14.3.3 Tipos de preguntas

a) Según la forma

Abiertas: el sujeto puede responder libremente lo que quiera. Tienen mayor validez y no crean reactancia por no haber limitación ni en el contenido ni en la forma de responder. Proporcionan más información de tipo cualitativo, es decir, sobre explicaciones y justificaciones. También requieren menos trabajo en su formulación. Las desventajas son la difícil interpretación y análisis de contenido de las respuestas. También requieren más esfuerzo por parte del sujeto que responde.

Cerradas o de elección múltiple: se le dan alternativas de respuesta y debe elegir una de ellas. Entre sus ventajas, podemos destacar que son más fáciles de codificar y analizar. Su fiabilidad es alta, cosa que no ocurre con la validez. Como desventaja, decir que obligan a elegir de forma artificial una alternativa.

Dentro de las preguntas cerradas, encontramos varios tipos:

• Dicotómicas

¿Toma drogas?

Sí
No
No sabe
No contesta

• De alternativas de respuesta (sobre todo para preguntas de opinión). Para conocer más opinión también podemos incluir justificaciones en las alternativas, aunque debemos asegurarnos de que todas las alternativas posibles se encuentren reflejadas.

Muy de acuerdo
Bastante de acuerdo
Ni de acuerdo ni en desacuerdo
Bastante en desacuerdo
Muy en desacuerdo

• De preferencias. Aportan más información, aunque no deben ser excesivamente largas, resultando difíciles de analizar.

• Escalas de estimación o de evaluación

b) Según el contenido

Dependiendo del contenido que extraigamos de cada pregunta, las podemos dividir en:

• De identificación del cuestionario:

Se colocan en primer lugar en el cuestionario y se refieren a datos globales del cuestionario y su pasación. Se preguntan informaciones como nombre de la encuesta, número de cuestionario, entidad patrocinadora, si procede, lugar, fecha y hora de la pasación. Si se trata de un cuestionario cumplimentado a través de una entrevista, también pueden identificarse el entrevistador y el entrevistado.

• De identificación de la persona que responde:

En este apartado se pregunta información relativa a la persona como puede ser edad, sexo, estado, religión, situación laboral, profesión, etc. También se incluyen preguntas directamente relacionadas con el tema del cuestionario para una posterior categorización de los sujetos, por ejemplo, en un cuestionario que versa de comportamiento sexual, se les pregunta si son heterosexuales, homosexuales o bisexuales.

• Sobre el tema tratado en la encuesta:

Aquí es donde realmente se tratan los temas que pertenecen al estudio. Según los autores, pueden diferenciarse dependiendo del grado de implicación del sujeto y facilidad al contestar las preguntas (el sujeto se siente cómodo o no respondiendo a determinadas cuestiones). Se pueden dividir en:

a) Preguntas sobre conducta: Tratan de acciones sencillas que el sujeto conoce. Por ejemplo, ¿tiene segunda vivienda?, etc. Dependiendo del tema que aborden, pueden resultar pudorosas o no para el encuestado.

b) Preguntas de acción: Son parecidas a las de conducta, aunque implican una acción por parte del sujeto. Por ejemplo, ¿ha alquilado últimamente alguna vivienda, además de la de su residencia habitual? En esta clase de preguntas, dependiendo del tema que se trate resultarán más o menos pudorosas.

c) Preguntas de opinión: Preguntan al encuestado sobre lo que piensa en relación a un tema; por ello, suelen ser más comprometedoras. Por ejemplo, ¿qué opina sobre alquilar una vivienda? A diferencia de las dos anteriores, estas preguntas serán más difíciles de codificar, puesto que necesitaremos mucha más información.

d) Preguntas de intención: Se le pregunta al sujeto cómo actuaría en una situación determinada. Por ejemplo, ¿alquilaría una vivienda como segunda residencia?

e) Preguntas de información: Su finalidad es conocer si los encuestados conocen a fondo un tema determinado. Suelen ser amenazantes, pues les ponemos a prueba sobre su conocimiento en relación a lo preguntado.

Dependiendo de su función, podemos clasificar las preguntas en:

a) Informativas: son las que dan cuerpo al cuestionario y pretenden informarnos sobre el tema que nos proponemos estudiar.

b) Filtro o tamiz: se trata de preguntas que, dependiendo de su contestación, pueden derivar en unas u otras en el cuestionario. Por ejemplo, ¿tiene usted segunda vivienda? Si es que sí...¿hace cuanto tiempo? Las personas que no disponen de segunda vivienda no deben contestar esta segunda pregunta.

c) Preparatorias y captatorias: para preparar al encuestado sobre algún tema del que tratará la encuesta o simplemente para captar el interés en el propio cuestionario.

d) De distracción: se utilizan para distraer al sujeto que responde al cuestionario.

e) De control: sirven para verificar si el sujeto está contestando la verdad o no. Se realiza la misma pregunta de dos formas distintas y colocadas distantemente una de otra en el cuestionario.

14.4 CONCLUSIÓN

Entrevistas y cuestionarios son para el etnógrafo preciosas «herramientas» de captación de información. Como herramientas, dependen de la habilidad del agente o investigador, el cual las modula de acuerdo con su talante y estrategia personales. En la etnografía, sobre todo urbana, son imprescindibles como forma de contacto y como observación participante.

BIBLIOGRAFÍA

BALCELLS, J. (1994). *La investigación social.* Barcelona, PPU.

CLEMENTE, M. (1992). *Psicología Social: Métodos y técnicas de investigación.* Madrid, Eudema.

CRESSWELL, R. & GODELIER, M. (1981). *Útiles de encuesta y de análisis antropológicos.* Ed. Fundamentos, Madrid.

DEL CERRO, A. (1991). *El Psicólogo y la Organización.* Barcelona, PPU.

KORNHAUSER, A. & SHEATSLEY, P.B. (1976). Construcción y Procedimientos de Entrevistas. En C. Selltiz, L.S. Wrightsman & S.W. Cook: *Métodos de Investigación en las Relaciones Sociales.* Madrid: Ed. Rialp (1980), pp. 721-764.

RODRÍGUEZ, J.L. (1993). *La entrevista en la Empresa.* Madrid, Eudema.

SIERRA, R. (1983). *Técnicas de Investigación Social. Teoría y ejercicios.* Madrid, Paraninfo.

VISATUTA, B. (1989). *Técnicas de Investigación Social. Recogida de datos.* Volumen I. Barcelona, PPU.

15. Análisis informático de datos en la investigación cualitativa

Fernando Lara Ortega

15.1 PRESENTACIÓN

Una de las grandes novedades que nos han traído las últimas décadas ha sido la generalización del uso de ordenadores en la práctica totalidad de todos los sectores de la vida cotidiana. La vida universitaria también se ha visto implicada en ello. La investigación ha sido uno de los campos en que más ha incidido la entrada masiva de estas máquinas, capaces de manejar ingentes cantidades de información, transcendiendo enormemente algunos de nuestros condicionantes específicamente humanos. Pocos son los investigadores y profesores que no se hayan visto sometidos a la necesidad de enfrentarse a la lógica de los lenguajes cibernéticos, a los sistemas operativos, a las funciones informáticas, a los disquetes, a los teclados, a las impresoras, a las aplicaciones informáticas, etc. Hoy en día, gran parte del tiempo que se dedica a la investigación transcurre ante las pantallas de los llamados «ordenadores». Si tuviéramos que buscar un hecho semejante en la historia de la ciencia, no dudaríamos en comparar este cambio con el que debió suponer en su día la suplantación de los copistas por la imprenta.

No ha trascurrido mucho tiempo desde que ocurriera esta generalización del uso de ordenadores en la investigación. Sin embargo, son ya muchas —y muy variadas—, las aplicaciones informáticas que podemos encontrar en el mercado y que contribuyen enormemente a la facilitación de las tareas de investigación, y que van desde los procesadores de texto, las bases de datos, las hojas de cálculo, los paquetes de gráficos, etc., hasta las telecomunicaciones, el correo electrónico y las simulaciones de sistemas.

En el presente capítulo -y como su propio nombre indica-, nos centraremos en el estudio de uno de los tipos de aplicaciones informáticas que más han contribuido a facilitar las tareas de investigación: el análisis informático de datos. Estas aplicaciones han incidido sobremanera en el análisis cuantitativo, donde se ha agilizado la pesadísima tarea de obtener análisis estadísticos complejos: piénsese en la diferencia existente entre realizar, de forma manual, un análisis factorial, u obtener puntuaciones típicas, o simplemente hallar las medias y desviaciones de una gran cantidad de casos, y la comodidad que supone la simple introducción de los datos en una máquina, preparar un programa de interpretación, y pulsar la tecla correspondiente al análisis deseado; y más aún si pensamos que con la máquina reducimos considerablemente la posibilidad de cometer errores.

Y también en el análisis cualitativo de datos, el uso de ordenadores ha facilitado enormemente las tareas, y a ello vamos a dedicar el presente capítulo. Comenzaremos estudiando qué tipo de datos son susceptibles de análisis con los paquetes estadísticos: la cuestión

consiste en traducir nuestros trabajos de campo típicamente antropológicos: observaciones, diarios, encuestas, etc., a variables que puedan ser introducidas en un programa informático para poder proceder a su análisis informático.

Posteriormente, y a lo largo del capítulo, vamos a estudiar el análisis informático de datos desde el paquete SPSS/PC+,[1] que son las siglas de *Statistical Package for Social Sciences / Personal Computer,* esto es: *Paquete estadístico para Ciencias Sociales, versión para ordenadores personales.* Entre las aplicaciones existentes en el mercado actual, hemos elegido SPSS/PC+, porque su uso se halla ya bastante extendido entre nosotros. Por supuesto, el estudio que vamos a realizar va a ser necesariamente básico y limitado: las posibilidades del programa son enormes -el manual que se adquiere con los diferentes módulos ocupa miles de páginas-. Nosotros haremos una pequeña introducción sencilla y básica, consistente simplemente en una pequeña *demostración,* una *exhibición* dirigida principalmente a quienes no conocen este tipo de aplicaciones informáticas, mostrando lo que puede hacer el programa respecto al análisis informático de datos procedentes del estudio de variables de tipo cualitativo.

Para dicha demostración -o exhibición-, utilizaremos como ejemplo, una parte de una investigación realizada recientemente sobre la existencia de tribus urbanas en Burgos. Tres razones principales me llevan a ello: primera, la lectura se hará más amena; segunda, se descienden los niveles de abstracción —imprescindible para quien se enfrente por primera vez a estas cosas-, y tercera, no nos apartamos del campo de la antropología, al cual se refiere la presente obra.

15.2 ANÁLISIS INFORMÁTICO DE DATOS EN LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA

15.2.1 Variables cuantitativas y variables cualitativas

Suele hablarse de la existencia de una gran cantidad de métodos de investigación. Desde el punto de vista que a nosotros nos interesa, una clasificación de las investigaciones puede ser cualitativa/cuantitativa, según tenga que ver con la observación y análisis de variables cuantitativas (referidas a la medición de cantidades, tales como la edad, la estatura, las capacidades psicológicas medidas por los tests, etc.), o cualitativas (referidas a la categorización de los fenómenos observados, tales como el color de las cosas, el sexo, etc.).

La diferenciación cualitativa-cuantitativa es estadística, no sustancial -que dirían los filósofos-, y resulta un tanto borrosa en muchísimas ocasiones: muchas variables consideradas típicamente como cualitativas pueden ser también abordadas de forma cuantitativa: Por poner un ejemplo: el color de las cosas -variable cualitativa-, puede ser traducido perfectamente, y de forma más exacta, a datos estrictamente cuantitativos midiendo la longitud de onda de la luz reflejada por esos objetos, con lo que ya tenemos los colores traducidos a valores numéricos en una variable cuantitativa continua. Y viceversa, una variable cuantitativa puede ser traducida a valores cualitativos: es lo que ocurre, por ejemplo, cuando traducimos la edad a las categorías «niño», «joven», «adulto» y «anciano».

Teniendo todo ello en cuenta, entendemos por investigación cualitativa aquella que tiene que ver con la investigación de variables de tipo cualitativo, esto es, variables que permiten la categorización. La mayoría de las investigaciones que se realizan en el campo

[1]SPSS/PC+ es una marca registrada por SPSS INC, Chicago. U.S.A. Igualmente, todos los nombres de aplicaciones informáticas que se citan a lo largo del presente capítulo: MS-DOS, Windows, Wordperfect, Harvard Graphics, dBase, Lotus, Multiplan, Symphony, etc., son marcas registradas por sus respectivos propietarios.

de la antropología provienen de técnicas tales como la descripción de casos, la observación, la entrevista, la encuesta, etc., que se basan en el estudio de este tipo de variables.

15.2.2 Preparación de los datos para su análisis informático

Podríamos llegar a pensar que los datos procedentes de las investigaciones cualitativas sólo se prestan a la descripción de las observaciones. Sin embargo, muchos de esos datos se prestan a la cuantificación, y aquí es donde el análisis informático de datos cobra su relevancia.

Las ciencias antropológicas se basan en la observación y descripción de casos. En la aplicación de dichas técnicas, solemos centrarnos en el análisis de variables principalmente de tipo cualitativo, pero donde tampoco podemos rechazar los datos que pueden llegar a aportarnos otras variables de tipo cuantitativo, como pueden ser la edad, la altura de los individuos, el número de individuos de un grupo, la proporción de hombres y mujeres que participan en un determinado rito, etc. El análisis informático de datos se revela como imprescindible cuando deseamos cuantificar esos datos.

Por otra parte, en todas las ocasiones en que, al realizar una investigación, llegamos a acumular un cierto número de casos, más o menos grande, respecto a los que hemos medido una serie de variables -ya sean de tipo cualitativo o cuantitativo-, será de gran utilidad el apoyo de una aplicación informática capaz de darnos porcentajes, descripción de medias, cruces de tablas, gráficos, etc. Y esto ocurre siempre que nos apoyamos en técnicas tales como la encuesta, las fichas de observación sistemática, etc.

Cuando se aplican estas técnicas -encuestas, fichas de observación-, lo que estamos haciendo es definir una serie de variables, capaces de situar a cada caso -encuestado u observado-, en una determinada categoría respecto a cada una de esas variables. Por ejemplo, cuando se prepara un cuestionario o ficha destinada a individuos, suele figurar como aspecto a tener en cuenta el sexo del individuo; traducido a nuestras palabras, estamos midiendo una variable: SEXO, capaz de situar a cada uno de los casos investigados en una de las dos categorías: HOMBRE, MUJER.

Cuando poseemos una gran cantidad de casos, resulta de gran importancia la obtención de datos tales como el número de casos que se sitúa en cada categoría, el reparto de porcentajes en cada variable, el cruce de variables, las medias y desviaciones en las variables de tipo cuantitativo, correlaciones, etc.; y, en definitiva, cualquier otro tipo de análisis estadístico que pueda ser útil. Hasta hace unos años, estos análisis se obtenían a partir de una serie de fórmulas, más o menos complejas, de muy pesada elaboración. Actualmente, los avances informáticos nos ofrecen toda esa información tras pulsar media docena de teclas.

Como ya expusimos en la introducción, a partir de ahora vamos a referirnos a una determinada aplicación informática capaz de realizar este tipo de análisis estadístico: el paquete SPSS/PC+. Entre todos los que existen actualmente en el mercado, hemos elegido éste porque ya ha cobrado una merecida fama en la investigación universitaria, y su uso ya se halla, relativamente extendido. Existen versiones de este paquete estadístico para los dos tipos de ordenadores personales de uso común entre los investigadores universitarios: PC y Mac. Dentro de los PC también tenemos versiones tanto para MS-DOS como para Windows. Nosotros utilizaremos la versión bajo MS-DOS, que es la base de las otras. El lector familiarizado con el uso de ordenadores podría llegar a pensar que «es de masoquistas» trabajar bajo MS-DOS, pudiendo trabajar bajo Windows o Mac; espero mostrar y convencer en las páginas siguientes, que con ello se entiende mejor la «filosofía del programa», que se trabaja de forma más rápida y que, de ninguna manera, resulta más complicado.

15.2.3 Pongamos un ejemplo

Supongamos que deseamos realizar una sencilla investigación consistente en un primer acercamiento al estudio de las tribus urbanas en una determinada ciudad. Para ello vamos a realizar una serie de entrevistas, dirigidas a una muestra de la población juvenil de esa ciudad, en que vamos a preguntarles si conocen la existencia de tribus urbanas y características principales de ellas respecto a vestimenta, lugares de reunión, estilo de vida, preferencias musicales, etc.[2]

Para realizar el trabajo de campo de esta investigación podemos diseñar unas fichas de observación -o un cuestionario-, en que anotaremos los datos correspondientes a cada una de las entrevistas. Primeramente anotamos los datos básicos referidos a la entrevista: Identificación (que nos servirá para numerarlas: 1, 2, 3, 4, ...), y código del entrevistador (1, 2, 3, 4, ...). Posteriormente, anotamos datos del entrevistado que pueden sernos de utilidad: sexo, edad y localidad habitual de residencia. A continuación, preguntamos por su posible conocimiento acerca de la existencia de las denominadas tribus urbanas en dicha ciudad. Y para finalizar, sólo a aquellos entrevistados que dicen conocer la existencia de alguna de esas tribus y que la conocen suficientemente como para describirla, les hacemos una serie de preguntas acerca de aspectos tales como el número aproximado de miembros, nivel sociocultural, vestimenta, corte de pelo, música preferida, lugares habituales de reunión, opiniones sobre la sociedad, la política, la religión, etc. (este último apartado, y dadas las limitaciones del presente trabajo, no será analizado en el presente capítulo; pero podría realizarse bajo SPSS/PC+ con la misma facilidad que el resto de las variables). Un modelo de la ficha de observación, o del cuestionario, podría ser el mostrado en la página siguiente.

Los datos procedentes de investigaciones cualitativas pueden ser traducidos a variables de tipo numérico o alfanumérico, según contengan solamente números, o números y letras respectivamente. Aconsejamos que para el tratamiento informático de datos se usen, siempre que se sea posible, variables de tipo numérico.

Podríamos llegar a pensar que la investigación cualitativa sólo puede contener variables de tipo alfanumérico. Pero obsérvese que muy bien las variables cualitativas pueden ser traducidas a números sin perder su carácter cualitativo; por ejemplo, una variable típicamente cualitativa, como en nuestro estudio, el «sexo», cuyas categorías son «varón» y «mujer», pueden ser traducidas a números y dar el valor «1» a «varón» y el valor «2» a «mujer». La clasificación de las variables en cualitativas y cuantitativas es estadística, y eso influye en el tipo de análisis que luego podremos hacer con los datos. Pero de lo que ahora estamos hablando es de la codificación de esas variables, y siempre será mucho más cómodo teclear en el fichero de datos los valores «1» y «2» que los valores «varón» y «mujer».

Lo primero que hemos de hacer es construir un fichero de datos, en forma de matriz, en que las variables están definidas en las columnas y los casos (cada una de las observaciones o cada uno de los individuos o cada una de las fichas, etc.) en las filas. En la tabla 1 se muestra un esquema de dicha matriz de datos, que quedaría representada por la parte de la figura que queda recuadrada en línea más gruesa. En SPSS/PC+ bajo MS-DOS caben hasta 200 variables.

[2]La investigación a la que nos referimos contiene datos reales referidos a un pequeño trabajo de investigación, realizado en Burgos por J.I. Moraza y el autor de estas páginas. Un primer análisis de resultados ha sido publicado en MORAZA, J.I. & LARA, F. (1995): «¿Tribus Urbanas en Burgos? Un muestreo entre la juventud burgalesa», en *Cuadernos de Realidades Sociales,* n.° 45-46, pág. 135-144.

Identificación de la entrevista: ______________ *entrevistador nº:* ________

1.- Sexo del entrevistado:

☐ Varón

☐ Mujer

2.- Edad del entrevistado (en años cumplidos): ______________________________

3.- Localidad habitual de residencia: ______________________________

4.- ¿Sabes si en Burgos existe alguna de las bandas juveniles conocidas comúnmente con el nombre de «tribus urbanas»?:

A.- ______________________________

B.- ______________________________

C.- ______________________________

D.- ______________________________

E.- ______________________________

5.- A continuación te pedimos describas mínimamente algunos aspectos referidos a dichas «tribus urbanas» *(Usa una hoja diferente para cada una de ellas -pide más hojas si es necesario-, entrégalas todas juntas, las preguntas 1 a 4 no es necesario que las contestes más que en la primera de las hojas).*

NOMBRE (O NOMBRES) CON QUE SE CONOCE AL GRUPO: ______________________________

A.- NÚMERO APROXIMADO DE MIEMBROS: ______________________________

B.- NIVEL SOCIO-ECONÓMICO (MEDIO): ______________________________

C.- NIVEL CULTURAL-ACADÉMICO (MEDIO): ______________________________

D.- VESTIMENTA: ______________________________

E.- EDAD MEDIA APROXIMADA: ______________________________

F.- SEXO MAYORITARIO: ______________________________

G.- VESTIMENTA TÍPICA: ______________________________

H.- CABELLO: ______________________________

I.- MAQUILLAJE, ADORNOS, MARCAS: ______________________________

J.- LUGARES DE REUNIÓN: ______________________________

K.- HORARIO DE REUNIÓN: ______________________________

L.- TIPO DE COMUNICACIÓN (PALABRAS, EXPRESIONES, JERGA, POSTURAS, ...): ______________________________

____

m.- Música preferida: ______________________________

n.- Modelos, mitos: ______________________________

o.- Aficiones: ______________________________

p.- Si, lo conoces, describe sus opiniones sobre:

p.1.- La sociedad: ______________________________

p.2.- El dinero: ______________________________

p.3.- El trabajo: ______________________________

p.4.- Lo académico: ______________________________

p.5.- El sexo: ______________________________

p.6.- La religión: ______________________________

p.7.- La política: ______________________________

Indica cualquier otro aspecto que creas pueda ser interesante respecto a este grupo:

____

____

	Variable 1	Variable 2	Variable 3	Variable 4	Variable 5	(Etc.)
Caso 1						
Caso 2						
Caso 3						
Caso 4						
....						
Caso n						

Tabla 1

15.2.4 El Editor de texto de SPSS/PC+: REVIEW

El programa SPSS/PC+ incluye un editor de ficheros de textos, «REVIEW», muy sencillo —y a su vez muy poco potente, si lo comparamos con los procesadores de texto existentes en el mercado-. Aconsejamos que si el usuario ya conoce y usa cualquier otro procesador de textos, no se moleste en aprender a manejar REVIEW. Todo lo que ha de hacer es escribir los ficheros de datos y de órdenes en el procesador que normalmente utilice, lo que siempre le resultará más fácil; y tomar la precaución (indispensable) de guardar los ficheros en formato de texto. Así por ejemplo, en el procesador Wordperfect, habría que guardar el fichero con la orden <Ctrl + F5> y en dicho menú escoger la opción *Texto DOS,* luego *Archivo,* y cuando nos pida el *Nombre del fichero (Texto del DOS),* darle el nombre deseado introduciéndolo en el directorio donde tengamos instalado el paquete SPSS/PC+. En los procesadores de texto que corren bajo Windows, a la hora de guardar nuestros ficheros elegiremos comúnmente la opción *«Guardar como...»* y en dicho menú elegir el formato DOS, asignar nombre al fichero y guardarlo en el directorio de SPSS/PC+.

15.2.5 Introducción de los datos en SPSS/PC+

Realizar un tratamiento manual de los datos de la investigación anteriormente citada, podría llegar a ocuparnos un gran número de horas. Las técnicas informáticas nos facilitan enormemente esta tarea.

Supongamos que, tras realizar el trabajo de campo, hemos recogido *N* entrevistas -en nuestro caso, hemos recogido 217-, cuyos datos vamos a proceder a analizar. A lo largo de este trabajo, nos vamos a limitar al análisis de los datos correspondientes a la primera parte del cuestionario; esto es, analizaremos sólo las variables que nos dan acceso a la siguiente información:

1) Identificación de la entrevista: que será un número, que variará de 1 a N, y que se corresponderá con el número que hemos asignado a cada entrevista con el simple objeto de identificarla. Esta variable nos servirá posteriormente para identificar casos, para corregir posibles errores en la tabulación posterior, para identificar las líneas de la matriz de datos con las entrevistas impresas en papel, etc.

2) Entrevistados que variará de acuerdo al número de entrevistadores utilizados: 1, 2, 3, 4, 5 y 6.

3) Sexo del entrevistado: varón o mujer.

4) Edad del entrevistado: edad en años cumplidos.

5) *Localidad habitual de residencia del entrevistado:* Las entrevistas se han realizado en Burgos, pero tenemos individuos que no residen habitualmente en Burgos capital.

6) Conocimiento (o no) de la existencia de algún tipo de tribu urbana en Burgos: variable que divide a los entrevistados en dos categorías: la de aquellos que dicen conocer la existencia de algún tipo de «tribus urbanas» en Burgos y la de aquéllos que dicen no conocerla.

7) Tribus urbanas que conoce: Esta variable es un poco más complicada a la hora de su codificación. En la pregunta correspondiente del cuestionario (n.° 4), ofrecíamos 5 líneas numeradas *A, B, C, D, E.* Tendremos entrevistas con todas las líneas en blanco (quienes dicen no conocer ninguna); otros habrán respondido que conocen 1, en cuyo caso tendremos escrito el nombre correspondiente en la línea *A;* otros habrán dado el nombre de dos tribus, en cuyo caso tendremos sus nombres en las líneas *A* y *B;* otros nos habrán dado el nombre de tres tribus en cuyo caso las tendremos en las líneas *A, B,* y *C;* etc.

Va a ser muy importante codificar adecuadamente esta variable, pues una gran parte de la información que puede interesarnos está en seleccionar posteriormente a los entrevistados que nos hablan de una determinada tribu y analizar todos los datos correspondientes a la segunda parte del cuestionario (pregunta 5, subapartados a - p7).

La codificación de esta variable *«Tribus urbanas que conoce»,* podría hacerse de diversas formas. Vamos a optar por la más sencilla: definir cinco variables, cada una de ellas se corresponderá con cada una de las cinco líneas que se ofrecían en el cuestionario: *A, B, C, D, E.*

Las categorías respecto a las que van a variar cada una de estas variables va a ser el nombre de la «tribu urbana» que se dice conocer. Por lo tanto, todas ellas van a tener el mismo «recorrido» en sus categorías, y por tanto será fácil posteriormente seleccionar y agrupar las entrevistas de aquellos individuos que dicen conocer una determinada tribu, aún cuando lo hayan manifestado en primero, en segundo, ... o en quinto lugar. Esto es, en la línea *A, B, C, D o E.*

Partiendo de todo ello, y tal como veníamos diciendo, hemos de preparar un fichero de texto (formato DOS, ASCII, .TXT, etc.), que se puede generar con cualquier procesador de textos, y que contenga los datos de nuestras N entrevistas. Para ello, escribiremos dichos datos formando una matriz (una tabla de doble entrada), en que las variables irán situadas en columnas y los diferentes casos en las filas.[3] Nuestra matriz de datos podría tener el siguiente aspecto (las dos primeras filas no pertenecen a la matriz de datos, simplemente las hemos escrito para clarificar el número/s de la columna/s en que hemos situado cada una de las variables):

```
         1111111111222222222233333333334444444444555555555566666666667777777
12345678901234567890123456789012345678901234567890123456789012345678901234567
   1  ENTREVISTADOR1  VARÓN 20         BURGOS  sí conoce   PATINADORES
   2  ENTREVISTADOR1  VARÓN 19         BURGOS  sí conoce        OKUPAS
   3  ENTREVISTADOR1  MUJER 19         BURGOS  sí conoce    S.H.A.R.P.

........................

 217  ENTREVISTADOR6  VARÓN 20         BURGOS  no conoce
```

Tabla 2

[3]Si el número de variables fuera tan grande como para no caber en una fila, pueden usarse varias filas para cada uno de los casos.

Esta misma matriz de datos, tal como está, podría ser leída perfectamente por un programa como SPSS (u otros paquetes similares). Sin embargo presenta varios inconvenientes: Primero: tardaríamos mucho tiempo en teclear todos los datos; segundo: obtendríamos un fichero de datos excesivamente grande, donde cada una de las observaciones (casos) ocuparía varias filas; tercero: es fácil cometer errores -tipo errata-, que luego serían considerados como variables diferentes, etc. Por ello es más simple codificar los datos a través de números en que, por ejemplo, en la variable entrevistador: «entrevistador 1» = 1; «entrevistador 2» = 2; «entrevistador 3» = 3; etc.; en la variable sexo: «varón» = 1 «mujer» = 2; etc.

Esto no significa que demos a nuestras variables dicho valor cuantitativo, pues la mayor parte de las variables que estamos midiendo son marcadamente cualitativas. En este contexto, la distinción cualitativo-cuantitativo, tal como ya hemos explicado, es puramente estadística y definirá el tipo de análisis al que se presta cada una de las variables. Poniendo un ejemplo: en la variable sexo, al dar el valor «1» a «varón» y el valor «2» a «mujer», si hiciéramos un análisis estadístico propio de una variable cuantitativa -al cual se presta por haber introducido signos que pueden representar valores cuantitativos-, estaríamos partiendo de la idea de que una mujer vale lo mismo que dos varones (?).

Introduciendo nuestros datos con números, en vez de usar las palabras correspondientes a las diferentes categorías de las variables, nuestra matriz de datos tomará un aspecto aparentemente más ilegible, pero se solucionan los problemas anteriormente citados: rapidez, menor índice de errores, etc. Nuestro fichero de datos ahora tendría el siguiente aspecto (al igual que en la matriz anterior, volvemos a recordar que las dos primeras filas no pertenecen a la matriz de datos, simplemente las hemos escrito para clarificar el número/s de la columna/s en que hemos situado cada una de las variables, aspecto imprescindible a la hora de «decirle» al programa dónde debe leer cada una de ellas):

```
         11111111112222222222333333333344444444445555
12345678901234567890123456789012345678901234567890123
  1  1  1  20  1  1   8   9   5   1
  2  1  1  19  1  1   1
  3  1  2  19  1  1  10   1  13
  4  1  1  19  1  1  11   1   2   7   4
  5  1  1  19  1  1   1
.........
 99  4  2  22  1  1   1
100  4  2  26  1  1   1
101  4  1  25  1  1   1   2
102  4  1  23  1  2
103  4  1  27  1  1   2   7
104  4  2  21  2  2
105  4  2  22  1  1   1
106  4  2  21  1  1   2   4   1
107  4  2  22  1  1   1   5   4   1
108  4  2  21  1  2
.........
216  6  2  19  1  2
217  6  1  20  1  2
```

Tabla 3

La tabla 3 contiene, de forma codificada, toda la información obtenida en todas las entrevistas respecto a la primera parte (hasta la pregunta n.° 4 -inclusive-) de nuestro cuestionario.

Cada línea contiene la información de cada caso (de cada entrevista) numerados correlati-

vamente: 1, 2, 3, ..., 217.[4] A lo largo de ella encontramos, de forma codificada, la categoría en que se sitúa ese caso respecto a cada una de las variables estudiadas.

Cada columna (de uno o varios dígitos) contiene información de cada una de las variables descritas anteriormente:

Identificación: Situada en las columnas n.° 1 a 3. Identifica a cada entrevista con un número que vana de 1 a 217 correlativamente.

Entrevistador: Situada en la columna n.° 6. Identifica cada entrevista con su entrevistador. En el presente trabajo hemos trabajado con 6 entrevistadores, por tanto esta columna contendrá un número, que variará del 1 al 6, según el entrevistador que la haya realizado.

Sexo del entrevistado: Situada en la columna n.° 9. Identifica el sexo del entrevistado: 1 si es varón, 2 si es mujer.

Edad del entrevistado: Situada en las columnas n.° 12 y 13. Es un número de dos cifras que identifica la edad del entrevistado en años cumplidos.

Localidad habitual de residencia del entrevistado: Situada en la columna n.° 16. Como hemos dicho anteriormente, en este caso, las entrevistas se han realizado en Burgos capital, pero tenemos individuos que habitualmente residen en otras localidades de la provincia. Hemos asignado el n.° «1» para los residentes en la capital, el n.° «2» para los residentes en Miranda de Ebro, el n.° «3» para los residentes en Aranda de Duero y el n.° «4» para los residentes en otras localidades de la provincia burgalesa.

Conocimiento {o no) de la existencia de algún tipo de tribu urbana en Burgos: Situada en la columna n.° 19. Es una variable que nos indica si el entrevistado manifiesta conocer la existencia de algún tipo de «tribus urbanas» en Burgos (la que sea), en cuyo caso asignamos el n.° 1; o si manifiesta no conocer ninguna, en cuyo caso le asignamos el n.° 2.

Tribus urbanas que conoce: Ya hemos estudiado pormenorizadamente, en párrafos anteriores, la codificación de esta variable. En función de ello, hemos definido 5 variables, correspondientes a cada una de las líneas *A, B, C, D y E,* situadas respectivamente en las columnas 22-23, 26-27, 30-31, 34-35 y 38-39.

Los entrevistados han dado, con toda libertad, nombres a las diferentes agrupaciones calificables por ellos mismos de tribus urbanas. Hemos dado un número 1, 2, 3, 4, ... a cada uno de dichos nombres. Y ese es el número que hemos introducido en estas últimas columnas. En nuestro caso los números se corresponden con las siguientes manifestaciones de los entrevistados: 1: «Okupas», 2: «Skin-Heads», 3: «Pijos», 4: «Punkies», 5: «Heavys», 6: «Bases Autónomas», 7: «Rockabillys/Rockers», 8: «Skaters», 9: «Insumisos», 10: «Skin-Heads Antirracistas», 11: «Rappers», 12: «Abertzales», 13: «Neonazis», 14: «Hippies», 15: «Grungers», 16: «Postmodernos», 17: «Motoristas», 18: «Komandos Castilla», 19: «Bakaladeros».

Obsérvese que es fácil encontrar huecos en estas columnas. Corresponden a los casos en que no se ha contestado. Perfectamente, podríamos haber introducido el valor «0» (u otro cualquiera) en esos casos, y posteriormente asignar a ese valor la categoría «N.C./N.D.» (no contesta, no determina). SPSS, si no encuentra valor alguno, automáticamente le asigna el valor «missing» (desaparecido), y así lo computará en los análisis que realicemos posteriormente: no los considerará en los análisis de medias u otros estadísticos típicamente cuantitativos, y los considerará como incluidos en una categoría *«missing»* en los análisis típicamente cualitativos: frecuencias, cruces de tablas, etc., a los que fácilmente podremos asignar el valor «no sabe», «no contesta», «no determina», ... según nuestras preferencias.

---

[4]En el caso de que no nos quepan en una sola línea todos los datos correspondientes a una entrevista (esto es, todas las variables estudiadas) podríamos ocupar más de una. Posteriormente, cuando preparemos un fichero específico para leer esos datos, lo tendremos en cuenta: un sólo carácter en la definición de las variables «/», bastará para indicar a SPSS que los datos correspondientes a un mismo caso continúan en la siguiente línea.

Una vez escrito este fichero -tabla 3-, lo guardaremos con formato de *Texto DOS* en el Directorio donde tengamos instalado el programa SPSS/PC+, de la forma descrita en el apartado anterior. Nosotros lo guardaremos con el nombre TRIBUS.DAT, lo que fácilmente nos recordará posteriormente que se trata del fichero de datos del trabajo de tribus urbanas.

15.2.6 Creación de un fichero en SPSS/PC+ capaz de interpretar esos datos

Hasta ahora tenemos un archivo donde hemos introducido los datos de nuestras entrevistas: las variables en las columnas y los casos en las filas.

Desde el punto de vista del lenguaje de la computadora, sólo tenemos un fichero con una serie de números que, aunque para nosotros se hallen codificados y ordenados, para la máquina no significan absolutamente nada por sí solos.

Necesitamos escribir otro fichero de texto -generado de forma similar a la del fichero de datos-, que contenga una serie de instrucciones que permitan a SPSS/PC+ *«entender»* lo que nosotros entendíamos cuando introducíamos nuestros datos. Así, hemos de decirle en su propio lenguaje, por ejemplo, que la columna n.° 6 contiene una variable que queremos llamar ENTREVISTADOS que dentro de ella, el n.° 1 significa que esa entrevista nos la ha hecho el entrevistador ADRIÁN, el n.° 2 significa que esa entrevista nos la ha hecho la entrevistadora MARTA, etc. Y que la columna 9 contiene otra variable que queremos que la etiquete como SEXO DEL ENTREVISTADO y dentro de la cual asigne el valor VARÓN cuando se encuentre con el n.° 1 y el valor MUJER cuando se encuentre con el n.° 2.

Todo ello es relativamente fácil. El siguiente fichero (también, en formato *Texto DOS)* sería capaz de hacer *«entender»* a SPSS/PC+ todo lo descrito anteriormente:

```
TITLE 'TRIBUS URBANAS EN BURGOS, 1994'.

DATA LIST FILE='TRIBUS.DAT'/ID 1-3 ENT 6 SEXO 9
EDAD 12-13 LOCALIDA 16 CONOCE 19 A 22-23 B 26-27
C 30-31 D 34-35 E 38-39.

VARIABLE LABELS ID 'IDENTIFICACIÓN'/
ENT 'ENTREVISTADOR'/
SEXO 'SEXO DEL ENTREVISTADO'/
EDAD 'EDAD ACTUAL EN AÑOS CUMPLIDOS'/
LOCALIDA 'LOCALIDAD HABITUAL DE RESIDENCIA'/
CONOCE 'CONOCE LA EXISTENCIA DE TRIBUS URBANAS EN BURGOS'/
A TO E 'NOMBRE DE LA TRIBU'.

VALUE LABELS ENT 1 'ADRIÁN' 2 'MARTA' 3 'CARMEN' 4 'MANOLO'
5 'JAVI' 6 'REBECA'
/SEXO 1 'VARÓN' 2 'MUJER'
/LOCALIDA 1 'BURGOS' 2 'MIRANDA DE EBRO' 3 'ARANDA DE DUERO' 4 'OTRAS'
/CONOCE 1 'SI' 2 'NO'
/A TO E 1 'OKUPAS' 2 'SKIN-HEADS' 3 'PIJOS' 4 'PUNKIES' 5 'HEAVYS'
6 'BASES AUTÓNOMAS' 7 'ROCKABILLYS-ROCKERS' 8 'SKATERS' 9 'INSUMISOS'
10 'SKIN-HEADS ANTIRRACISTAS' 11 'RAPPERS' 12 'ABERTZALES'
13 'NEONAZIS' 14 'HIPPIES' 15 'GRUNGERS' 16 'POSTMODERNOS'
17 'MOTORISTAS' 18 'KOMANDOS CASTILLA' 19 'BAKALADEROS'.
```

Tabla 4

Como puede observarse en la tabla 4, tres órdenes —DATA LIST FILE, VARIABLE LABELS y VALUÉ LABELS- han bastado para que SPSS/PC+ entienda y descifre con toda claridad y todo tipo de detalles la codificación realizada en el fichero de datos. A continuación describiremos básicamente este fichero.

El primer párrafo, compuesto en este caso por una sola línea: TITLE 'TRIBUS URBANAS EN BURGOS, 1994'. es totalmente prescindible. Sólo sirve para que todas las páginas de salida por pantalla, impresora, fichero, etc., lleven el siguiente título: TRIBUS URBANAS EN BURGOS, 1994. A propósito de ella comentaremos algunos aspectos generales acerca de la sintaxis del lenguaje de ISPSS. Todas las órdenes acaban con el punto «.»; si lo olvidamos, el programa leerá el texto que sigue como parte de esta misma orden, hasta que encuentre el punto, lo que generalmente provocará mensajes de error -o la petición de nuevo texto, si trabajamos de forma interactiva-. La orden es TITLE que manda poner un título a las páginas que se generen posteriormente. A continuación y entre comillas (' ') escribimos los caracteres que deseamos aparezcan en cada página. Como es lógico -en lenguaje de la máquina-, si no ponemos la primera de las comillas, SPSS/PC+ entenderá que el texto que sigue, hasta que encuentre la comilla, forma parte de la orden —lo que provocará generalmente un mensaje de error-; y si olvidamos la última de las comillas, SPSS/PC+ entenderá que todo el texto que sigue, hasta que encuentre una nueva comilla, forma parte del título.

El segundo párrafo DATA LIST LIFE = 'TRIBUS.DAT'/ID 1-3 ENT 6 SEXO 9 EDAD 12-13 LOCALIDA 16 CONOCE 19 A 22-23 B 26-27 c 30-31 D 34-35 E 38-39. indica a SPSS/PC+ que ha de leer los datos en un fichero que se llama TRIBUS.DAT -que es el fichero de datos anteriormente creado-; y dentro de ese fichero, define las variables y el lugar -la columna/s- que ocupan. De esta forma, hemos definido una variable denominada ID, que se ha situado en las columnas 1 a 3; otra variable que se denomina ENT, que se ha definido en la columna 6; otra variable que se denomina SEXO, que se ha definido en la columna 9; otra variable que se denomina EDAD, que se ha definido en las columnas 12 y 13; etc. A nivel de sintaxis, obsérvese que tras la orden de SPSS/PC+ DATA UST LIFE, hemos escrito un signo =, y tras él, y entre comillas (' '), el nombre del fichero de datos. A continuación, el signo / indica a SPSS/PC+ que comienzan a definirse las variables: primero el nombre, un espacio, el número o números correspondientes al lugar que ocupa en el fichero de datos; luego lo mismo con otra variable, y así hasta definir todas. La orden, como todas en SPSS/PC+, finaliza con un punto.

El tercer párrafo VARIABLE LABELS ID 'IDENTIFICACIÓN'/ENT 'ENTREVISTADOR'/SEXO 'SEXO DEL ENTREVISTADO'/EDAD 'EDAD ACTUAL EN AÑOS CUMPLIDOS'/LOCALIDA 'LOCALIDAD HABITUAL DE RESIDENCIA'/CONOCE 'CONOCE LA EXISTENCIA DE TRIBUS URBANAS EN BURGOS'/A TO E 'NOMBRE DE LA TRIBU'. le indica a SPSS/PC+ las etiquetas de las variables: A la variable ID, le asignamos la etiqueta IDENTIFICACIÓN; a ENT, la etiqueta ENTREVISTADOR; ... y a las variables A, B, C, D, y E, se les asigna, a cada una de ellas, la etiqueta NOMBRE DE LA TRIBU. Para el posterior análisis de datos podríamos perfectamente prescindir de las etiquetas de las variables. Pero piénsese que, como nombre de las variables, sólo caben un máximo de 8 caracteres -y además nos interesa definirlas con palabras cortas, pues siempre será más fácil y rápido el acceso a ellas-; por ello las hemos nombrado como ID, ENT, SEXO, ..., A, B, C, D, y E. Posteriormente son esos mismos nombres los que van a encabezar tablas de los análisis que realicemos. Si asignamos etiquetas a las variables, dichas etiquetas aparecerán a su lado, y resulta más comprensible descifrar ENTREVISTADOR que ENT; o NOMBRE DE LA TRIBU que A. De esta forma, siempre que queramos acceder desde SPSS/PC+ a una variable, habrá que citarla con el nombre de la definición: en nuestro caso ID, ENT, SEXO, EDAD, ..., D, E. Pero sabiendo que luego, en la salida de los análisis estadísticos por pantalla, impresora, archivo, etc., dicho nombre va a venir acompañado por la etiqueta que se le haya asignado. A nivel de sintaxis, obsérvese que tras la orden de SPSS/PC+ VARIABLE LABELS, comenzamos directamente, tras un espacio en blanco, con la primera variable ID, a continuación y entre comillas (' ') su etiqueta respectiva, luego el carácter /, que indica a SPSS/PC+ que se trata de otra variable, y así sucesivamente. Como todas las órdenes de SPSS/PC+, finalizamos con un punto.

El cuarto párrafo VALUÉ LABELS ENT I 'ADRIÁN[1] 2 'MARTA' 3 'CARMEN' 4 'MANÓLO' 5 'JAVi' 6 'REBECA'/SEXO I 'VARÓN' 2 'MUJER'/LOCALIDA I 'BURGOS' 2 'MIRANDA DE EBRO' 3 'ARANDA DE DUERO' 4 'OTRAS'/CONOCE 1 'si' 2 'NO'/A TO E 1 'OKUPAS' 2 'SKIN-HEADS' 3 'PIJOS[1] 4 'PUNKIES[1] 5 'HEAVYS' 6

'BASES AUTÓNOMAS' 7 'ROCKABILLYS-ROCKERS' 8 'SKATERS' 9 'INSUMISOS' 10 'SKIN-HEADS ANTIRRACISTAS' 11 'RAPPERS' 12 'ABERTZALES' 13 'NEONAZIS' 14 'HIPPIES' 15 'GRUNGERS' 16 'POSTMODERNOS' 17 'MOTORISTAS[1] 18 'KOMANDOS CASTILLA[1] 19 'BAKALADEROS'., al igual que decíamos respecto al anterior, también es prescindible para el análisis, pero nos sirve para una mejor presentación y claridad de las tablas que posteriormente solicitemos al programa. La orden VALUÉ LABELS sirve para poner etiquetas a los valores que toman las variables en sus diferentes categorías. Con ella se le indica a SPSS/PC+, que en la variable ENT, al valor 1 le asigne la etiqueta ADRIÁN, que responde al nombre del entrevistador que nos ha realizado esa entrevista; al valor 2 le asigne la etiqueta MARTA, autora de esa entrevista, etc. Y lo mismo con las demás variables. Si prescindimos de esta orden, en los análisis aparecerán los valores introducidos en el fichero de datos: 1, 2, 3, 4, etc., pero no el nombre del entrevistador al que corresponden esos valores. Por tanto, nunca deberíamos omitir esta orden cuando se trata de realizar análisis de variables cualitativas. Puede verse que, a este respecto, hemos omitido algunas variables: ID y EDAD, porque no tiene mayor sentido asignar las categorías UNO, DOS, TRES, CUATRO, CINCO, SEIS, SIETE, —y así hasta DOSCIENTOS DIECISIETE-, a los valores 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, ..., 217; y exactamente lo mismo nos ocurre con la variable referida a la edad del entrevistado. Respecto a la sintaxis de esta orden VALUÉ LABELS, citamos la primera variable a cuyos valores deseamos poner etiquetas: ENT, seguida de cada uno de sus valores —los dados en el fichero de datos «tribus.dat»—, acompañados de las etiquetas respectivas entre comillas (' '): 1 'ADRIÁN' 2 'MARTA' etc. A continuación, el carácter / señala a SPSS/PC+ que comenzamos con otra variable: /SEXO I 'VARÓN' 2 'MUJER[1]. Y así hasta finalizar con el punto, como todas las órdenes de este programa.

Con ello ya tenemos escrito un fichero de mandatos capaz de interpretar los datos escritos en el primer fichero «tribus.dat». De forma semejante a lo que hicimos con el fichero de datos, lo guardaremos con formato de *Texto DOS* en el directorio donde tengamos instalado el programa SPSS/PC+. Nosotros le asignaremos el nombre TRIBUS.LOG, lo que fácilmente nos recordará posteriormente que se trata del fichero de mandatos del trabajo de tribus urbanas.

Con estos dos ficheros ya estamos ahora en perfectas condiciones de realizar desde SPSS/PC+ un completo análisis de los datos de nuestra investigación.

15.2.7 Análisis informático de datos en SPSS/PC+

15.2.7.1 Estadística descriptiva

En este apartado vamos a proceder a realizar una descripción básica de los datos obtenidos en nuestra investigación.

Partiendo de los dos ficheros anteriormente creados y que hemos grabado en el subdirectorio donde tenemos instalado SPSS/PC+ -un fichero de datos: TRIBUS.DAT y un fichero de mandatos capaz de interpretar esos datos: TRIBUS.LOG-, ya podemos entrar en el programa para realizar los análisis estadísticos de nuestra investigación.[5]

---

[5]SPSS/PC+ es un paquete de análisis estadístico, compuesto de varios módulos, y que se venden por separado en función del tipo de análisis que vayamos a realizar. Dichos módulos se instalan normalmente desde el disco etiquetado como n.° 1: «INSTALACIÓN-PERSONALIZACIÓN», tecleando desde A:\ > (o B:\ >) la orden INSTALL seguida de la tecla <enter> o <intro>, y siguiendo las instrucciones que aparecen en la pantalla.

Por lo que respecta al presente apartado, vamos a dar por supuesto que tenemos instalado el programa SPSS/PC+ en un subdirectorio del disco fijo C: llamado SPSS, y en el que tenemos instalados al menos los módulos: Básico, Avanzado, Estadísticos y Gráficos.

El paquete SPSS/PC+ puede trabajar de diferentes formas: interactiva, por lotes o mediante el uso de ventanas (Windows y Mac). En el presente apartado, y dado que nuestro objetivo es informar al lector de lo que puede obtenerse en análisis informático de datos con este programa, mostraremos sólo una de las

Para ello nos introducimos en el programa: una vez cargado **MS-DOS** -sistema operativo, que en la mayor parte de los ordenadores personales que se usan actualmente, se carga al conectar el ordenador a la corriente eléctrica-, tecleamos desde el inductor del sistema, C:\ >, la siguiente orden: **CD SPSS,** seguida de la tecla <enter> o <intro>, lo que nos sitúa en el directorio donde tenemos instalado el programa SPSS/PC+. Ahora nos responderá el ordenador con el inductor C:\SPSS>_. Desde dicho inductor teclearemos la orden **SPSSPC,** seguida de la tecla <enter> o <intro>.

Nos aparecerá el inductor del programa SPSS/PC:_.[6] Lo primero que hemos de hacer es cargar los ficheros preparados por nosotros; para ello tecleamos la siguiente orden INCLUDE 'TRIBUS LOG'. -no olvidar las comillas y el punto-, seguidos de <intro>, lo que indica al programa que incluya el fichero TRIBUS.LOG, cuya primera línea ya invocaba al fichero de datos TRIBUS.DAT.

Veremos correr por la pantalla las líneas tecleadas en TRIBUS.LOG y nos aparecerá de nuevo el inductor del programa «SPSS/PC:_», pidiéndonos una nueva orden. A partir de ahora ya podemos teclear diferentes órdenes dirigidas a obtener datos estadísticos de nuestra investigación.

Uno de los análisis iniciales y más comunes que suele hacerse en investigaciones antropológicas de este tipo, es un simple análisis de frecuencias con las variables típicamente cualitativas, como son en nuestro caso las variables ENT (ENTREVISTADOR), SEXO (SEXO DEL ENTREVISTADO), LOCALIDA (LOCALIDAD HABITUAL DE RESIDENCIA), CONOCE (CONOCE LA EXISTENCIA DE TRIBUS URBANAS EN BURGOS), A, B, C, D y E (NOMBRE DE LA TRIBU).

Para ello, tecleamos la orden FREQUENCIES seguida de las variables deseadas. Vamos a pedir a SPSS/PC+ que nos dé, por ejemplo, las frecuencias de la variable ENT (ENTREVISTADOR) para conocer el número y porcentaje de entrevistas que nos ha realizado cada uno de los entrevistadores. Teclearemos FREQUENCIES ENT -O simplemente FRE ENT-, y pulsamos <intro>. Veremos aparecer en pantalla la siguiente tabla:[7]

Page 3 TRIBUS URBANAS EN BURGOS, 1994 3/10/95

ENT ENTREVISTADOR

Value Label	Value	Frequency	Percent	Valid Percent	Cum Percent
ADRIÁN	1	24	11.1	11.1	11.1
MARTA	2	25	11.5	11.5	22.6
CARMEN	3	39	18.0	18.0	40.6
MANOLO	4	20	9.2	9.2	49.8
JAVI	5	84	38.7	38.7	88.5
REBECA	6	25	11.5	11.5	100.0
	Total	217	100.0	100.0	

Valid cases 217 Missing cases 0

Tabla 5

posibles formas de trabajo con el programa, pero que quede constancia de que existen otras, acordes en mayor o menor medida, a las diferentes formas de trabajo de otros usuarios.

[6]Dependiendo de la configuración, la entrada en SPSS/PC+ puede mostrarnos otro tipo de pantalla; por defecto nos mostrará la pantalla de menús, de la que se sale al inductor del programa pulsando la tecla <Alt> en combinación con <F10>.

[7]Todo lo que aparece en pantalla, SPSS/PC+ nos lo va introduciendo en un fichero de texto al que podemos dar nombre en la configuración -por defecto, si no le damos ningún nombre, se introducirá en un fichero llamado SPSS.LIS-, y que posteriormente, y tras salir de SPSS/PC+, se podrá editar, y por tanto seleccionar párrafos o tablas, imprimir, etc. con cualquier procesador de texto.

Esta tabla nos informa del reparto de entrevistas realizadas por cada uno de los entrevistadores. Nos ofrece datos sobre frecuencias, porcentajes, porcentajes válidos y acumulación de porcentajes.

Los subcomandos de la orden FREQUENCIES, tales como FORMAT, BARCHART, HISTOGRAM, HBAR, MISSING, STATISTICS, y sus respectivas extensiones permiten obtener algunos datos más al respecto, al igual que otras formas de presentación de estos mismos datos, para todo lo cual nos remitimos al manual del programa. Por ejemplo, si introducimos el subcomando /HISTOGRAM, de la siguiente forma: FREQUENCIES ENT /HISTOGRAM., obtendremos la tabla 5 seguida del siguiente gráfico:

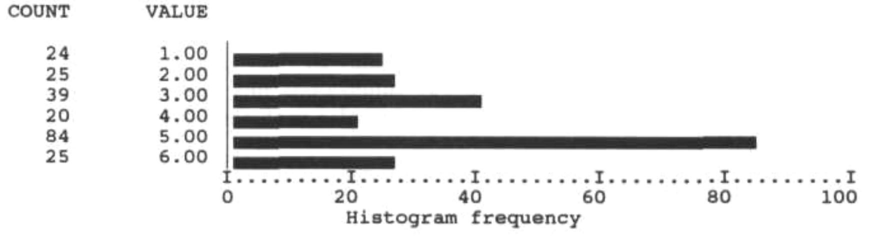


Gráfico 1

Las variables de tipo cuantitativo, como en nuestro caso puede considerarse la variable EDAD (Edad en años cumplidos del entrevistado), admiten otro tipo de análisis. Respecto a esta variable nos interesa conocer —más que su distribución de frecuencias—, la media, desviación típica, máximo, mínimo, etc.

Si tecleamos DESCRIPTIVES EDAD, obtendremos la siguiente tabla:

Page 2 TRIBUS URBANAS EN BURGOS,' 1994 3/13/95

Number of Valid Observations (Listwise) = 217.00

Variable	Mean	Std Dev	Minimum	Maximum	N	Label
EDAD	20.18	2.38	17	32	217	EDAD ACTUAL

Tabla 6

que nos ofrece datos acerca de la media: 20,18 años; desviación típica: 2,38; edad del entrevistado más joven: 17 años; edad del entrevistado de mayor edad: 32 años; número de individuos sobre el que se han hallado estos datos: N = 217.

Al igual que decíamos respecto al comando FREQUENCIES, el comando DESCRIPTIVES también admite una serie de opciones y estadísticos. A modo de ejemplo, si pedimos los estadísticos de esta misma variable, de la siguiente forma: DESCRIPTIVES EDAD /STA=ALL., obtenemos la tabla número 7 (inserta en la página siguiente) que nos ofrece diferentes datos acerca de los estadísticos descriptivos básicos de esta variable: media, desviación típica, varianza, apuntalamiento y simetría respecto a la curva normal, errores, máximo, mínimo, etcétera.

Variable	EDAD	EDAD ACTUAL EN AÑOS CUMPLIDOS	
Mean	20.184	S.E. Mean	.162
Std Dev	2.379	Variance	5.660
Kurtosis	5.821	S.E. Kurt	.329
Skewness	2.108	S.E. Skew	.165
Range	15.000	Minimum	17
Maximum	32	Sum	4380.000
Valid Observations -	217	Missing Observations -	0

Tabla 7

15.2.7.2 Tablas cruzadas

En el ámbito de las Ciencias Sociales, uno de los procedimientos estadísticos que más se viene utilizando es el análisis de tablas cruzadas. Con ello observamos cómo se distribuye una variable cualitativa respecto a otra -u otras-. Con el análisis de frecuencias sólo llegamos a conocer la distribución de los casos -en frecuencias, porcentajes, etc.-, respecto a una sola variable; el análisis de tablas cruzadas nos ofrece datos acerca de la distribución de los casos repecto a dos o más variables.

Siguiendo con nuestra investigación, y de la forma anteriormente descrita, podemos realizar un análisis de frecuencias acerca de la variable CONOCE (CONOCE LA EXISTENCIA DE TRIBUS URBANAS EN BURGOS). La orden FREQUENCIES CONOCE., arrojará el siguiente resultado:

CONOCE CONOCE LA EXISTENCIA DE TRIBUS URBANAS EN BURGOS

Value Label	Value	Frequency	Percent	Valid Percent	Cum Percent
SI	1	165	76.0	76.0	76.0
NO	2	52	24.0	24.0	100.0
	Total	217	100.0	100.0	

Valid cases 217 Missing cases 0

Tabla 8

La tabla 8 nos habla de que un 76,0 % de nuestros 217 entrevistados ha respondido si y un 24 % ha respondido NO a la pregunta formulada. Pero puede interesarnos conocer si esos porcentajes se mantienen en esas mismas proporciones respecto a la variable SEXO (sexo del entrevistado); o si, por el contrario, puede llegar a ocurrir que los varones las conozcan en mayor proporción que las mujeres, o viceversa. La orden CROSSTABS de SPSS/PC+ nos aporta datos sobre estos aspectos.

Vamos a pedir a nuestro programa que nos cruce las variables SEXO y CONOCE. Para ello tecleamos la siguiente orden:

CROSSTABS CONOCE BY SEXO /CELL=COUNT, ROW, COLUMN.

Podríamos prescindir de la segunda parte de la línea: /CELL=COUNT, ROW, COLUMN. La orden CROSSTABS CONOCE BY SEXO, nos daría información sobre los casos, en número absoluto, que se sitúan en cada casilla del cruce de las tablas. Al añadir a dicha orden el subcomando /CELL=COUNT, ROW, COLUMN, obtenemos un cruce de tablas en que figura en cada una de las casillas tanto el número de casos (COUNT), como los porcentajes por filas (ROW), y los porcentajes por columnas (COLUMN).

Tras teclear la orden completa citada anteriormente, seguida de la tecla <intro>, veremos aparecer en pantalla el siguiente resultado:

CONOCE CONOCE LA EXISTENCIA DE TRIBUS EN BURGOS BY SEXO SEXO DEL ENTREVISTADO

CONOCE	Count Row Pct Col Pct	SEXO VARÓN 1	Page 1 of 1 MUJER 2	Row Total
SI	1	42 25.5 77.8	123 74.5 75.5	165 76.0
No	2	12 23.1 22.2	40 76.9 24.5	52 24.0
	Column Total	54 24.9	163 75.1	217 100.0

Number of Missing Observations: 0

Tabla 9

que nos aporta información acerca de la homogeneidad de la distribución de la variable CONOCE respecto a la variable SEXO: en el total de la muestra, existe un 76 % que dice conocer la existencia de tribus urbanas en Burgos, frente a un 24 % que dice no conocerla. Entre los varones, dichos porcentajes son del 77,8 frente al 22,2; y entre las mujeres llegan, respectivamente al 75,5 y 24,5. Podemos concluir, por tanto, que en nuestra investigación, no existen diferencias significativas en el conocimiento de la existencia de tribus urbanas en Burgos respecto a la variable SEXO.

La orden CROSSTABS puede ofrecer muchísimos más datos sobre el cruce de estas variables. A modo de ejemplo, y a riesgo de que muchos de los datos no tengan significación alguna en nuestro caso, vamos a pedir a SPSS/PC+ que nos dé todos los datos respecto a cada casilla (/CELL=ALL) y todos los estadísticos respecto al cruce de estas dos variables (/STATISTICS=ALL).

Si tecleamos la orden CROSSTABS CONOCE BY SEXO /CELL=ALL /STATISTICS=ALL., seguida de la tecla <intro>, veremos aparecer en pantalla el resultado mostrado en la tabla 10 de la página siguiente.

El comentario de dicha tabla rebasa los objetivos propuestos en el presente apartado; simplemente la mostramos para que el lector se haga cargo de la potencia, rapidez, seguridad en los cálculos, etc., de los paquetes informáticos en el campo del análisis de variables cualitativas.

15.2.7.3 Transformación, recodificación y creación de variables

Otro de los aspectos que más llaman la atención del programa SPSS/PC+ es su capacidad y sencillez para trasformar, crear, recodificar, ..., variables.

Imaginemos que, siguiendo con lo expuesto en el apartado anterior, deseamos realizar un análisis de frecuencias —o cualquier otro tipo de análisis típicamente cualitativo—, respecto a la variable EDAD. SPSS/PC+ considerará a la variable EDAD como repartida a través de una gran cantidad de categorías (tabla 11).

En determinadas ocasiones, nos puede interesar agrupar todos esos casos en dos, tres, cuatro, ..., grupos de edad, pues no es muy significativo analizar categorías en las que tenemos incluidos solamente uno, dos, tres o cuatro casos, como ocurre en nuestra muestra con los grupos de 24, 25, 26, 27 28, 30 y 32 años.

CONOCE CONOCE LA EXISTENCIA DE TRIBUS EN BURGOS BY SEXO SEXO DEL ENTREVISTADO

```
              SEXO         Page 1 of 1
      Count  |
      Exp Val|
      Row Pct|
      Col Pct|
      Tot Pct|
     Residual|Varón    Mujer
      Std Res|                  Row
      Adj Res|     1  |     2  | Total
CONOCE -------+--------+--------+
          1  |    42  |   123  |   165
 Sí          |  41.1  | 123.9  | 76.0%
             | 25.5%  | 74.5%  |
             | 77.8%  | 75.5%  |
             | 19.4%  | 56.7%  |
             |    .9  |   -.9  |
             |    .1  |   -.1  |
             |    .3  |   -.3  |
             +--------+--------+
          2  |    12  |    40  |    52
 No          |  12.9  |  39.1  | 24.0%
             | 23.1%  | 76.9%  |
             | 22.2%  | 24.5%  |
             |  5.5%  | 18.4%  |
             |   -.9  |    .9  |
             |   -.3  |    .2  |
             |   -.3  |    .3  |
             +--------+--------+
      Column      54      163      217
       Total   24.9%    75.1%   100.0%
```

Chi-Square	Value	DF	Significance
Pearson	.11958	1	.72949
Continuity Correction	.02621	1	.87140
Likelihood Ratio	.12098	1	.72797
Mantel-Haenszel test for linear association	.11903	1	.73009

Minimum Expected Frequency - 12.940

Statistic		Value	ASE1	T-value	Approximate Significance
Phi		.02347			.72949 *1
Cramer's V		.02347			.72949 *1
Contingency Coefficient		.02347			.72949 *1
Lambda :					
symmetric		.00000	.00000		
with CONOCE	dependent	.00000	.00000		
with SEXO	dependent	.00000	.00000		
Goodman & Kruskal Tau :					
with CONOCE	dependent	.00055	.00313		.73009 *2
with SEXO	dependent	.00055	.00313		.73009 *2
Uncertainty Coefficient :					
symmetric		.00050	.00287	.17495	.72797 *3
with CONOCE	dependent	.00051	.00289	.17495	.72797 *3
with SEXO	dependent	.00050	.00284	.17495	.72797 *3
Kappa		.01374	.11540	.34580	
Kendall's Tau-b		.02347	.06669	.35180	
Kendall's Tau-c		.01733	.04926	.35180	
Gamma		.06464	.18648	.35180	
Somers' D :					
symmetric		.02347	.06668	.35180	
with CONOCE	dependent	.02318	.06585	.35180	
with SEXO	dependent	.02378	.06756	.35180	
Pearson's R		.02347	.06669	.34430	.73096
Spearman Correlation		.02347	.06669	.34430	.73096
Eta :					
with CONOCE	dependent	.02347			
with SEXO	dependent	.02347			

*1 Pearson chi-square probability
*2 Based on chi-square approximation
*3 Likelihood ratio chi-square probability

Statistic	Value	95% Confidence Bounds	
Relative Risk Estimate (CONOCE 1 / CONOCE 2) :			
case control	1.13821	.54629	2.37150
cohort (SEXO 1 Risk)	1.10303	.62959	1.93247
cohort (SEXO 2 Risk)	.96909	.81471	1.15273

Number of Missing Observations: 0

Tabla 10

EDAD EDAD ACTUAL EN AÑOS CUMPLIDOS

Value Label	Value	Frequency	Percent	Valid Percent	Cum Percent
	17	4	1.8	1.8	1.8
	18	39	18.0	18.0	19.8
	19	61	28.1	28.1	47.9
	20	42	19.4	19.4	67.3
	21	36	16.6	16.6	83.9
	22	10	4.6	4.6	88.5
	23	10	4.6	4.6	93.1
	24	2	.9	.9	94.0
	25	2	.9	.9	94.9
	26	4	1.8	1.8	96.8
	27	1	.5	.5	97.2
	28	3	1.4	1.4	98.6
	30	2	.9	.9	99.5
	32	1	.5	.5	100.0
	Total	217	100.0	100.0	

Valid cases 217 Missing cases 0

Tabla 11

Vamos a crear una nueva variable que llamaremos EDAD2 y que va a dividir a la muestra, por ejemplo, en dos categorías respecto a la EDAD: los que están por debajo de la media de edad (20,184 años -véase tabla 7-), a los que agruparemos en la categoría «1», y los que están por encima de la media, que agruparemos en la categoría «2».

Para ello, tras cargar el programa -como se ha descrito anteriormente con la orden INCLUDE 'TRIBUS.LOG'.-, teclearemos las dos líneas siguientes:

COMPUTE EDAD2 = EDAD.

RECODE EDAD2 (LOWEST THRU 20,184 = 1) (20,184 THRU HIGHEST = 2).

La primera línea indica a SPSS/PC+ la creación de una nueva variable llamada EDAD2 que coincide con la variable EDAD. ES un paso intermedio para respetar la variable inicial EDAD. La segunda línea ordena al programa que recodifique la variable EDAD2, asignando la categoría «1» a todos los que tienen menos de «20,184» años, y la categoría «2» a los que superan dicha edad.

A partir de este momento, tenemos una nueva variable, denominada EDAD2, en las mismas condiciones que si la hubiéramos introducido en el original fichero de datos.

La potencia de SPSS/PC+ en la creación y transformación de variables derivadas de las variables originales es enorme. Aquí sólo hemos citado un pequeño ejemplo, pero con imaginación y siguiendo las reglas lógicas del programa se pueden hacer «grandes cosas». Por ejemplo, y aplicado a nuestro caso en particular, las variables A, B, C, D y E, contienen la información que más nos puede interesar respecto a la primera parte de nuestras entrevistas. Esas variables nos dicen qué tribus son conocidas por cada entrevistado; pero si pedimos un análisis de frecuencias de ellas, la variable A nos dará los nombres de las tribus que han sido citadas en primer lugar; la variable B nos dará los nombres de las tribus citadas en segundo lugar, etc. Mientras que a nosotros nos puede llegar a interesar cuántos individuos citan a cada tribu en particular independientemente del orden en que han sido citadas. Esto no lo podemos hacer, en nuestro caso, más que transformando las variables originales.

En las variables A, B, c, D y E, hemos introducido el valor T cada vez que en ellas se citaba el nombre «okupas»; el valor '2', cuando se citaba «Skin-heads»; el valor '3' cuando se citaba «Pijos»; etc. (Cfr. tabla 4). Para agrupar a todos los entrevistados que han citado una determinada tribu, por ejemplo «Skin-heads», crearemos una nueva variable, que vamos

a llamar SKINHEAD, que agrupará en el valor '1' a todos los que citan a esta tribu, independientemente de si lo hacen en primero, segundo, tercero, cuarto o quinto lugar; esto es, independientemente de si lo hacen en la variable A, B, C, D O E. Para ello teclearemos las siguientes líneas:

```
IF (A=2) SKINHEAD=1.
IF (B=2) SKINHEAD=1.
IF (C=2) SKINHEAD=1.
IF (D=2) SKINHEAD=1.
IF (E=2) SKINHEAD=1.
```

A partir de ahora contamos con una nueva variable, llamada SKINHEAD, y que agrupa bajo el valor '1' a todos los que han manifestado conocer la existencia de dicha tribu en Burgos, independientemente del orden en que haya sido citada. Si pedimos las frecuencias de esta variable (FREQUENCIES SKINHEAD.) obtendremos los siguientes datos:

SKINHEAD

Value Label	Value	Frequency	Percent	Valid Percent	Cum Percent
	1.00	43	19.8	100.0	100.0
	.	174	80.2	Missing	
	Total	217	100.0	100.0	

Valid cases 43 Missing cases 174

Tabla 12

que nos hablan de que 43 de los 217 entrevistados han manifestado conocer la existencia de los «Skin-heads» en Burgos (un 19,8%).

Si hacemos lo mismo respecto a quienes han citado conocer la existencia de los «Oku pas», «Pijos», «Punkies», etc. podemos fácilmente llegar a construir la siguiente tabla objetivo principal de nuestra investigación:

TRIBUS QUE SE CITAN; DISTRIBUCIÓN POR SEXO:

	TOTAL	Varón	Mujer
1.- Okupas	52,1	53,7	51,5
2.- Punkies	26,7	31,5	25,2
3.- Heavys	24,0	16,7	26,4
4.- Skin-Heads	19,8	24,1	18,4
5.- Rockers/Rockabillys	17,5	22,2	16,0
6.- Pijos	15,2	11,1	16,6
7.- Hippies	6,0	3,7	6,7
8.- Komandos Castilla	4,6	9,3	3,1
9.- Skaters	3,7	3,7	3,7
10.- Abertzales	1,8	7,4	---
11.- Grungers	1,8	---	2,5
12.- Insumisos	1,8	1,9	1,8
13.- Neonazis	1,8	3,7	1,2
14.- Rappers	1,8	3,7	1,2
15.- Skin-Heads Antirracistas	1,4	3,7	0,6
16.- Motoristas	0,9	---	1,2
17.- Postmodernos	0,9	---	1,2
18.- Bakaladeros	0,5	---	0,6
19.- Bases Autónomas	0,5	1,9	---

Tabla 13

15.2.7.4 Integración de SPSS/PC+ con otras aplicaciones informáticas

El programa SPSS/PC+ es capaz de «entenderse» con otras diversas aplicaciones informáticas. A modo de ejemplo, citaremos las siguientes:

a) WordPerfect (u otros procesadores de texto)

Ya hemos visto que los ficheros de datos y de programa pueden teclearse desde cualquier procesador de texto que sea capaz de escribir en formato de «Texto DOS» (casi todos). Aparte de ello, SPSS/PC+ escribe todo lo que corre por la pantalla, a lo largo de una sesión, en un fichero de texto al que se puede dar nombre, y que por defecto, se llama SPSS.LIS. Recomendamos que siempre que se quieran guardar las órdenes y resultados de una determinada sesión de análisis de datos se archive este fichero con otro nombre, puesto que la próxima vez que arranquemos el programa, dicho fichero será reescrito.

b) dBase

SPSS/PC+ permite exportar e importar ficheros con todas las versiones de dBase. Supongamos que deseamos crear un fichero de dBase IIIP con los datos del estudio citado en el presente artículo. La orden TRANSLATE TO \DBASE\TRIBUS.DBF'/TYPE=DB3., creará un fichero dBase IIIP -TRIBUS.DBF-, donde las variables pasan a constituirse en campos de la base de datos y los casos en registros. Si lo que deseamos es importar un fichero de dBase IIIP -supongamos que se llama TRIBUS5.DBF-, la orden sería TRANSLATE FROM '\DBASE\TRIBUS5.DFF' /TYPE=DB3. Dicha orden crearía un fichero activo de SPSS/PC+ con los diferentes registros como casos y los campos como variables. Obsérvese que en ambos casos es necesario tener en cuenta la versión de dBase con la que trabajamos; por ello hemos añadido el subcomando /TYPE=DB3. Si trabajamos con ficheros de dBase II, o dBase IV, el subcomando sería /TYPE=DB2 O /TYPE=DB4 respectivamente.

c) Lotus, Multiplan, Symphony

De forma semejante a la anteriormente descrita para dBase IIIP, SPSS/PC+ permite la importación y exportación de ficheros con otros programas de uso extendido, tales como Lotus, Multiplan y Symphony, en sus diferentes versiones. Las órdenes son muy semejantes a las citadas en el apartado referido a dBase: TRANSLATE TO ... y TRANSLATE FROM ... seguido del nombre del fichero específico y a los que habría que añadir el subcomando /TYPE= correspondiente a cada caso.

d) Harvard Graphics (u otros programas de gráficos)

Las últimas versiones de SPSS/PC+, mediante el módulo GRAPH, pueden enlazar con diversos programas de gráficos; entre ellos, Harvard Graphics, al que nos referiremos en el presente apartado, dado su extendido uso entre nosotros.

Tras haber instalado el módulo GRAPH de SPSS/PC+ -como todos sus módulos, en el subdirectorio C:\SPSS-, y el programa de gráficos en el subdirectorio C:\HG; hemos de asegurarnos que ambos subdirectorios se hallan en la PATH activa. Para ello teclearemos, antes de entrar en SPSS/PC+, desde el inductor del sistema, la orden PATH C:\SPSS;C:\HG; a la que se podrían añadir los subdirectorios que se deseen. Los gráficos no se realizan desde SPSS/PC+, sino desde el programa de gráficos a partir de los datos enviados desde SPSS.

Siguiendo con nuestro ejemplo referido a las tribus urbanas de Burgos, supongamos que deseamos realizar un gráfico de «tarta» referido al número de entrevistas que nos ha realizado cada uno de nuestros entrevistadores -variable ENT-. Tras entrar en SPSS/PC+ y tras cargar el fichero TRIBUS.LOG de la forma ya estudiada, teclearemos la siguiente orden:

```
GRAPH PIE = ENT.
```

GRAPH es el mandato que indica a SPSS/PC+ que conecte con el programa de gráficos instalado (en nuestro caso Harvard Graphics); PIE indica al programa que ha de realizarse un gráfico de «tarta» y ENT indica la variable respecto a cuyos valores deseamos realizar el

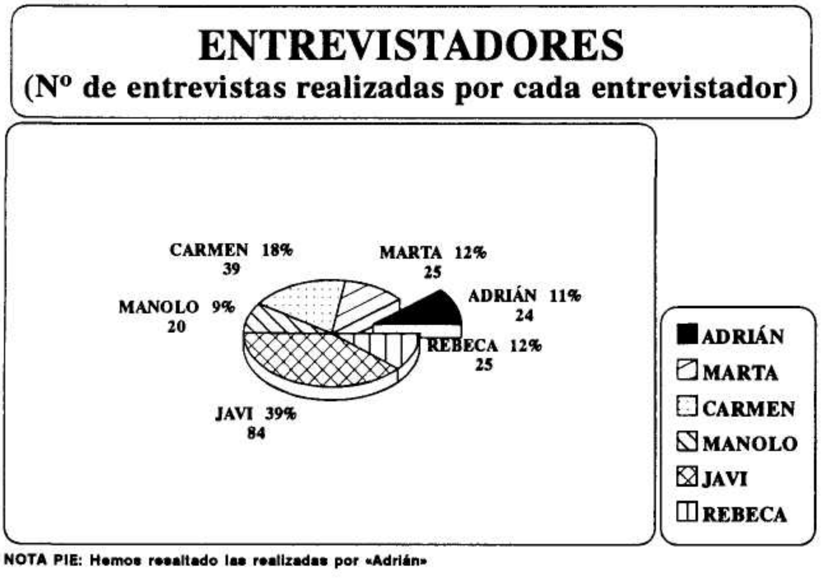


Gráfico 2

Gráfico 3

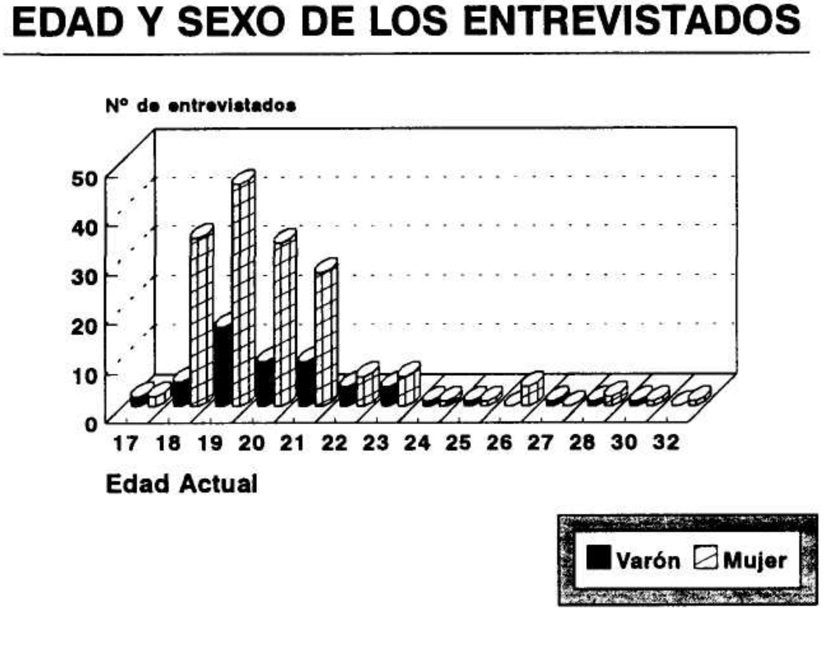


gráfico (en nuestro ejemplo, el número de entrevistas realizadas por cada entrevistador). El resultado de dicha orden viene a ser algo semejante a la figura representada en el gráfico 2 (más pequeños retoques estéticos añadidos desde Harvard Graphics).

Si deseáramos realizar un gráfico de barras combinando dos variables, por ejemplo edad y sexo de los entrevistados, teclearíamos la siguiente orden

```
GRAPH BAR EDAD BY SEXO.
```

en que la sintaxis es muy semejante a la anterior: en primer lugar, el mandato GRAPH, seguido del subcomando BAR -que indica el estilo del gráfico: barras—, y seguido de las variables cuyos valores deseamos representar. El resultado de esta orden queda patente en el gráfico 3 (al igual que en el caso anterior, hemos añadido pequeños retoques estéticos desde el programa de gráficos).

15.2.7.5 Comentario final

No podemos dejar el capítulo -entre otras razones, porque sería una injusticia imperdonable para el paquete SPSS/PC-, sin volver a recordar que todo lo aquí expuesto no ha pretendido ser más que una pequeña -pequeñísima-, demostración de las capacidades del programa. Como receptor del encargo, por parte del coordinador de esta obra, de mostrar al lector desconocedor de estos temas lo que puede hacerse con la tabulación y análisis de datos cualitativos desde los programas informáticos, solamente he pretendido hacer una *exhibición básica* del programa, condensada y reducida a un muy limitado número de páginas.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

ÁLVAREZ CÁCERES, R. (1994). *Estadística básica y procesamiento de datos con S.P.S.S. aplicado a las Ciencias de la Salud.* Madrid, Consejería de Salud.

ÁLVAREZ CÁCERES, R. (1995). *Estadística multivariante y no paramétrica con SPSS. Aplicación a las ciencias de la salud.* Madrid, Díaz de Santos, S.A.

ETXEBERRÍA, J.; JOARISTI, L. & LIZASOAIN, L. (1991). *Programación* y *análisis estadísticos básicos con SPSS/PC+.* Madrid, Paraninfo.

FRUDE, N. (1990). *Guía del SPSS/PC+.* Madrid, RA-MA.

MANZANO, V. (1989). *Domine el SPSS/PC+.* Madrid, RA-MA.

SÁNCHEZ CARRIÓN, JJ. (1988). *Introducción al análisis de datos con SPSS/PC+.* Madrid, Alianza.

SÁNCHEZ CARRIÓN, J.J. & TORCAL LORIENTE, M. (1992). *Unidades del SPSS/PC+, versiones 2.0, 3.0 y 4. 0. Presentación de informes, grabación de datos y creación de gráficos y mapas.* Madrid, Alianza.

16. Estudio de casos

Javier Serrano Blasco

16.1 EL ESTUDIO DE LO PARTICULAR

El estudio de casos pretende erigir un saber en tomo a la particularidad individual. En torno a la particularidad, que no al particularismo. El estudio de casos reconoce en la singularidad individual el espacio privilegiado donde la cultura y la historia se «depositan» y constituyen un ser hablante. La centralidad del estudio es la individualidad, ciertamente, pero, y esto es lo relevante, ésta no es abordada como una abstracción, sino como una conquista creativa, siempre discursivamente estructurada, históricamente contextualizada y socialmente producida, reproducida y transmitida. El estudio de casos, como estrategia de conocimiento, no centra su preferencia en el interés de los particulares frente al interés general, no se siente prisionero de tales dualismos gnoseológicos. Por eso subraya la particularidad y huye del particularismo.

El estudio de casos se inserta en una tradición de investigación a la que usualmente se la califica como *cualitativa.* Se encuentra cómoda en esta tradición, pero no está necesariamente agotada por lo cualitativo, como lo dice R.E. Stake: «algunos estudios de casos son estudios cualitativos, otros no... El estudio de casos no es una elección metodológica, sino la elección de un objeto a estudiar. Nosotros elegimos estudiar un caso. Y podemos estudiarlo de muchos modos» (1994, p. 236). Así pues, lo que verdaderamente define al estudio de casos no es su naturaleza metodológica, sino su profundo interés por los casos individuales. Con Robert Stake podemos preguntar: ¿qué podemos aprender de un caso individual? En las líneas que siguen trataremos de explorar algunas de las implicaciones de esta pregunta. Y comenzaremos por contextualizar el interrogante abierto, y explorar, aunque sólo sea esquemáticamente, los contornos ontológicos y epistemológicos que enmarcan los estudios de casos.

16.2 EL SABER SOBRE EL CASO PARTICULAR

¿Cuáles son las características básicas del objeto que los estudios de casos pretenden captar y comprender? Sabemos que el «objeto» a estudiar es el sujeto, igual y distinto a sí mismo, igual y distinto también a ese sujeto que pretende extraer un saber cuya finalidad es la de comprender mejor, cuya finalidad es, también, la de comprenderse mejor. Asignamos al sujeto unas características básicas que lo constituyen: el «objeto» a estudiar es un ser histórico, cultural, social y discursivo. Un ser individual y concreto, que existe no sólo

porque sabe que piensa, sino, más fundamentalmente, porque despliega su actividad en un espacio y un tiempo determinados, porque se adscribe a formas de vida mediante las que su existencia adquiere sentido, porque construye creativamente su existencia en el marco necesario de un sistema sociocultural estructurado.

La particularidad de las existencias humanas, que el estudio de casos busca interpretar, necesita, para hacerse inteligible, la posibilidad de ser narrada. Mediante la narración el ser humano construye (co-construye) su vida, y elabora tentativamente su arquitectura mental en la medida en que se percibe simultáneamente como «autor» e «intérprete» de la historia relatada de sus acciones, emociones y decisiones. Si bien la naturaleza no narra historias acerca de sí misma, los individuos sí lo hacen, y en ese narrar se constituyen como sujetos de significación. Así, las narraciones conducen, desde el mundo natural al mundo de las acciones significativas, esto es, al mundo de los valores y de los proyectos vitales. El Yo, definido como narrador, aparece muy alejado de aquella visión substancialista o cosificadora, colección de propiedades, de las ontologías tradicionales, y se acerca a la imagen de un ser en permanente devenir, intrínsecamente inserto en la temporalidad.

En suma, la competencia narrativa, en el plano individual, otorga a los sujetos los útiles necesarios para organizar su vida en episodios significativos; y, en el plano cultural, sirve al objetivo de cohesionar y compartir creencias, al tiempo que persigue transmitir los valores que fundamentan las comunidades humanas. Los estudios de casos nos permiten justamente abordar ambos planos simultáneamente: estudiar un caso es reconstruir la creación personal de una historia, en diálogo con otras historias, y en el espacio sociocultural que les da sentido.

¿Qué tipo de conocimiento será el más adecuado para comprender al sujeto así definido? Es menester afirmar rápidamente que debe tratarse de un conocimiento que se proponga anudar lo individual y lo cultural en un espacio único, y que, en primer lugar, buscará desembarazarse de buena parte de la tradición epistemológica cartesiana, dualista, que ha configurado el modelo de conocimiento de las ciencias humanas y sociales. Efectivamente, los dualismos individuo-sociedad, personalidad-cultura, o subjetivo-objetivo, han impregnado la visión que de la realidad humana ha producido la ciencia social, con lo que, directa o indirectamente, ha contribuido a la creación de dos espacios o realidades de estudio «claramente» diferenciadas: por un lado, el estudio de la realidad social y cultural como realidad «exterior» al individuo, y, por otro, el estudio de la realidad psicológica como realidad «interior» al mismo. La perspectiva epistemológica que subyace a los estudios de casos necesariamente habría de apuntar hacia la superación de tales antagonismos y proponerse la construcción de un modelo de conocimiento que unifique la experiencia y realidad humana, que focalice su indagación en torno a las prácticas y acciones humanas, más que hacia los mundos «internos» de los individuos tomados aisladamente.

Estudiar un caso, desde la perspectiva que dibujamos, significa delimitar un espacio de conocimiento en el cual, las dualidades antes mencionadas encuentren una adecuada articulación. Un espacio que reúna e integre tres dimensiones fundamentales: *a)* la *dimensión social* (aquellas posiciones sociales que los individuos ocupan en una estructura social determinada); *b)* la *dimensión cultural* (aquellas categorías o formas simbólicas a través de las que los individuos se representan el mundo social, lo producen, reproducen y transmiten); y *c)* la *dimensión psicológica* (aquellos mecanismos o procesos psicológicos que posibilitan a los individuos la ordenación del mundo, y el ejercicio de sus acciones en él). Se trata, en suma, de un *espacio de significaciones* históricamente producidas, que necesita más de la interpretación comprensiva que de la medición estadística, un espacio en el cual el sujeto crea ininterrumpidamente aquellas condiciones socio-históricas que, a su vez, estructuran su propia vida.

16.3 EL MÉTODO DE CASO ÚNICO

El estudio de casos en general, y el estudio de caso único en particular, son considerados, en la práctica de los investigadores sociales, como estrategias metodológicas encaminadas a proporcionar determinados datos relevantes al estudio en cuestión. Lo que interesa subrayar es que, el estudio de casos, en la medida en que se inscribe en una perspectiva epistemológica interpretativa, presupone un tipo de práctica que rechaza el metodologismo. Éste aparece cuando, el método, y las técnicas de producción de datos que incorpora, se convierte en un procedimiento que se basta a sí mismo, y la realidad investigada queda reducida a un mero refinamiento de las técnicas y procedimientos utilizados. En el estudio de casos, la metodología adquiere sentido como «momento empírico» de la construcción del objeto científico, y lo pierde cuando se autonomiza injustificadamente en el transcurso de la propia investigación.

William M. Runyan, en su libro *Life Histories and Psychobiography,* define el método del estudio de caso como aquella «presentación sistemática de información acerca de la vida de una unidad individual, y por lo que nos atañe, nos centraremos en la vida de los individuos como la unidad de análisis... De acuerdo con esta definición, el estudio de caso no es un método particular de recogida de información, sino más bien una forma de organizar y presentar la información sobre una persona específica y sus circunstancias, las cuales pueden dar lugar a una variedad de técnicas específicas de recolección de datos» (1982, p. 127).

Por su parte, Robert E. Stake, en su artículo «Case Studies», parte de la idea según la cual diferentes investigadores tienen diferentes propósitos a la hora de estudiar casos. Esto lleva a Stake a identificar tres tipos de estudios:

1) El estudio de caso intrínseco. «El estudio es elegido debido a que uno pretende una mejor comprensión del caso particular. No es elegido prioritariamente porque el caso represente a otros casos o porque ilustre un problema o rasgo particular, sino porque, en toda su particularidad y cotidianeidad, el caso es, en sí mismo, de interés» (1994, p. 237).

2) El estudio de caso instrumental. «Un caso particular es examinado con el fin de proporcionar un mayor conocimiento sobre un tema o un refinamiento de la teoría. El interés del caso es secundario; juega un rol de apoyo, al tiempo que facilita nuestro entendimiento de otra cosa. A menudo, el caso es tratado en profundidad, se delimita su contexto, se detallan las actividades ordinarias, pero sin olvidar que todo ello tiene la finalidad de ayudarnos a perseguir un interés externo» (ibid).

3) El estudio de caso colectivo. «Con escaso interés en un caso particular, los investigadores pueden estudiar conjuntamente un determinado número de casos con la intención de indagar sobre el fenómeno, población, o condición general... No se trata del estudio de un colectivo, sino de un estudio instrumental extendido a varios casos» (ibid).

Stake matiza que, debido a intereses a menudo simultáneos, o bien cambiantes, resulta difícil para los investigadores delimitar claramente los casos que pueden ser agrupados, bien en la categoría *intrínsecos* o bien en la categoría *instrumental;* una zona de posibles combinaciones las une y las separa al mismo tiempo. De modo que, sugiere este autor, debemos considerar estas categorías más como heurísticas que como funcionales.

Por su importancia creciente, la *autobiografía* merece una categoría diferenciada. P. Lejeune define la autobiografía como «relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad» (1975, pp. 13-46). Según Lejeune, la definición pone en juego elementos pertenecientes a cuatro categorías diferentes:

1. Forma del lenguaje: *a)* narración; *b)* en prosa.

2. Tema tratado: vida individual, historia de una personalidad.

3. Situación del autor: identidad del autor (cuyo nombre reenvía a una persona real) y del narrador.

4. Posición del narrador: *a)* identidad del narrador y del personaje principal; *b)* perspectiva retrospectiva de la narración.

En términos históricos (J. OLNEY, 1980; A.G. LOUREIRO, 1991), el desarrollo teórico de la autobiografía ha ido focalizándose en torno a tres tipos de relaciones: *a)* la relación entre sujeto y vida (etapa del *bios),* mediante la cual el sujeto relata su experiencia vital, del modo más sincero y exacto, al tiempo que interpreta la realidad histórica que le envuelve; *b)* la relación entre sujeto y texto (etapa del *autos),* en la cual la cuestión planteada gira en torno a la «invención» de un «nuevo» Yo del sujeto en el proceso de escritura; y *c)* la relación problemática entre sujeto y lenguaje (etapa de la *grafé),* en la que se abre el interrogante de hasta qué punto las palabras pueden o no captar el sentido total de la vida de un ser humano.

Además de su tipificación como género literario, la autobiografía ha venido usándose en ciencias sociales en general, y en psicología en particular, de un modo, por así decir, más flexible, hasta confundirse con un tipo de narraciones de vida, largamente utilizado en sociología y antropología: las historias de vida. Un ejemplo de este uso lo tenemos en los recientes estudios de J. Bruner (1990; ver también GARCÍA-BORÉS, 1993), en los que se designa explícitamente como autobiografías a aquellas historias de vida que, narradas por sujetos que participan en un programa de investigación, se construyen en diálogo con el investigador, en una suerte de «autobiografía consensuada». Cabe decir que, si como género literario, la autobiografía es la plasmación escrita de un diálogo con un personaje que es uno mismo, la autobiografía como historia de vida social, responde a un diálogo entre el propio sujeto y la figura del investigador.

16.4 SELECCIÓN Y FUNCIÓN DEL CASO

En la práctica investigadora de Stake, el trabajo en un caso *intrínseco* comienza regularmente con una selección de casos preespecificada. Los distintos profesionales, doctores, trabajadores sociales, evaluadores de programas, etc., no eligen sus casos sino que les llegan derivados. Con anterioridad al inicio del estudio puede afirmarse que los casos son relevantes y expresan por tanto, una singularidad en sí misma. En el supuesto de los casos *instrumental* y *colectivo* los casos han de ser, normalmente, elegidos. Qué duda cabe que la profunda comprensión del problema depende de la correcta elección del caso.

W.M. Runyan, por su parte (1982, p. 152), sugiere al menos siete criterios de funcionalidad en el momento de efectuar una aproximación positiva al estudio de casos:

1. Proporcionar *insight* a la persona, clarificar lo anteriormente incomprensible, y sugerir conexiones previamente no percibidas;

2. Compartir con la persona el sentir de la experiencia de un encuentro compartido;

3. Ayudar en la comprensión del mundo subjetivo de la persona, cómo piensa y percibe su situación, problemas, vida, etc.;

4. Profundizar en la empatia con el sujeto;

5. Enmarcar efectivamente el mundo social e histórico en el que vive la persona;

6. Iluminar las causas (y significados) de acontecimientos relevantes, experiencias y condiciones; y

7. Tratar de despertar una lectura del caso vivida y evocativa.

16.5 LA CUESTIÓN DE LA EVALUACIÓN EN EL ESTUDIO DE CASOS

Al menos dos conjuntos de problemas gravitan en tomo a la cuestión de la evaluación de los estudios de casos y, más concretamente, en relación al análisis de los discursos narrativos: uno, el modo cómo se argumenta la validez de sus resultados; y dos, los límites de su utilización. Ante todo, es menester subrayar que la concepción epistemológica históricamente sostenida por el paradigma positivista sobre la verificación de resultados, y el consiguiente establecimiento de su validez, no es apropiada para un tipo de conocimiento y análisis basado en la interpretación de discursos narrativos. A las narrativas personales no les sienta muy bien verse tratadas como un mero reflejo de una realidad situada «ahí afuera» o, de otro modo, como recopilación de acontecimientos del pasado susceptibles de ser reconstruidos de una manera totalmente fidedigna. La interpretación del discurso narrativo es él mismo una narración, que presupone una perspectiva epistemológica determinada y que, decididamente, huye de la retórica de la Verdad que un hipotético «punto de vista de ninguna parte» cientifista un día pretendió alcanzar.

La interpretación, desde la perspectiva que se perfila en este texto, puede ser descrita como aquel proceso de análisis mediante el cual un investigador, o grupo de investigadores, reconstruyen uno de los sentidos posibles de la narración personal de un sujeto o caso único y que, por definición, puede presentar descripciones alternativas. No obstante, si bien las nociones tradicionales de validez y fiabilidad no pueden ser aplicadas mecánicamente a los estudios cualitativos, sí cabe apuntar al menos cuatro modos de abordar la cuestión de la validez en los trabajos sobre narración (y por extensión de estudios de caso). C.K. Riessman, en su libro *Narrative Analysis* (1993), los denomina: *persuasión, co-responsabilidad, coherencia, y pragmatismo.*

En primer lugar, mediante la persuasión tratamos de hacer plausible y convincente la interpretación producida. En segundo lugar, a través de la co-responsabilidad, el investigador contrasta los datos con los propios sujetos investigados, en un proceso dialéctico de co-construcción. En tercer lugar, la coherencia se organiza en torno a tres planos: global, local y temático. El global apunta hacia la unificación de las metas parciales que el narrador pretende alcanzar a través de su narración; el local está relacionado con el uso de instrumentos lingüísticos con el objetivo de relacionar los diferentes acontecimientos; el temático se refiere al contenido de la narración y subraya aquellos fragmentos más sobresalientes y repetidos. Finalmente, y en cuarto lugar, mediante un uso pragmático de la investigación, se trata de hacer accesibles nuestros datos a futuros investigadores, que determinarán la plausibilidad del análisis efectuado.

En síntesis, el estudio de casos puede ser considerado una aproximación metodológica entre otras, de naturaleza cualitativa, que representa un «momento» de la investigación guiada por una epistemología interpretativa. Para R.E. Stake, «el propósito del estudio de casos no es representar el mundo, sino representar el caso» (1994, p. 245). Ciertamente, un caso no puede representar el mundo, pero sí puede representar un mundo en el cual muchos casos se sientan reflejados. Un caso, y la narración que lo sostiene, no constituye una solitaria voz individual encapsulada en sí misma, sino que antes al contrario, una voz puede, nos atrevemos a afirmar, en un instante determinado, condensar las tensiones y los anhelos de otras muchas voces silenciadas.

BIBLIOGRAFÍA

BRUNER, J. (1990). *Actos de significado.* Madrid: Alianza.

GARCÍA-BORÉS, J.M. (1993). *La finalidad reeducadora de las penas privativas de libertad en Catalunya.* (Tesis Doctoral. Biblioteca de Psicología de la Universidad de Barcelona).

LEJEUNE, P. (1975). *Le pacte autobiographique.* París, Seuil. (En: *La Autobiografía y sus problemas teóricos.* Suplementos n. 29. Barcelona, Ed. Anthropos).

LOUREIRO, A.G. (1991). Problemas teóricos de la autobiografía. En *La Autobiografía y sus problemas teóricos.* Suplementos n. 29. Barcelona, Ed. Anthropos, pp. 2-9.

OLNEY, J. (1980). *Autobiography. Essays Theoretical and Critical.* Princeton, Princeton Uni. Press.

RIESSMAN, C.K. (1993). *Narrative Analysis.* London, Sage.

SERRANO, J. (1995). La psicología cultural como psicología crítico-interpretativa. En: GORDO, A. & LINAZA, J.L. (eds.): Psicología, Discurso y Poder. *Metodologías cualitativas y perspectivas críticas.* Madrid, Visor (en prensa).

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

RUNYAN, W.M. (1982). *Life Histories and Psychobiography. Explorations in Theory and Method.* New York, Oxford University Press.

Interesante aproximación a los relatos de vida desde la perspectiva psicológica. Abundantes ejemplos donde valorar los aspectos positivos y los límites del enfoque psicobiográfico. Correctas, aunque ya algo desfasadas las páginas dedicadas a la parte teórica.

STAKE, R.E. (1994). Case Studies. In: DENZIN, N.K. & LINCOLN, Y.S. (eds.): *Handbook of Qualitative Research.* London, Sage, pp. 236-247.

Conciso y sugerente, el capítulo del autor traza los contornos de la moderna teorización acerca de los estudios de casos. El manual resulta imprescindible para todos aquellos interesados por la metodología cualitativa.

PUJADAS, J.J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales.* Cuadernos Metodológicos, núm. 5. Madrid, CIS.

Un texto muy didáctico y amplio. Recoge desde reflexiones teóricas e históricas acerca de la tradición sociológica que se encuentra en la base del método biográfico, hasta apartados de «Cómo se hace», de indudable eficacia.

17. Biografía etnográfica

Carmen Ascanio Sánchez

El narrar hechos, aconteceres relacionados con nuestra experiencia vivida, el hablar sobre nuestro paso por el mundo y la sociedad, es algo que ha repetido el ser humano desde hace siglos. Reflejo de ello es una prolija literatura de Oriente a Occidente, pero también en culturas sin escritura y con una rica tradición oral. Sin embargo, sólo en los últimos decenios ha surgido el debate sobre el uso de las biografías como metodología alternativa en el conocimiento de lo social.

Aproximarnos a la biografía etnográfica es una tarea ardua por las consecuencias teóricas, metodológicas y epistemológicas que conlleva. En este trabajo solo pretendemos dejar abierto el debate, ya que abordaremos diversos aspectos teórico-metodológicos pero, también, elementos procedimentales que sean útiles.

Comenzaremos por definir qué son los documentos personales y, concretamente, la biografía, etnobiografía o biografía etnográfica. Pasaremos a un breve repaso sobre su origen y evolución, de interés para profundizar en diversos enfoques, en las vías abiertas y en las implicaciones para el conocimiento de la cultura. Finalmente, señalaremos algunos aspectos técnicos sobre el contexto, la producción de la biografía y el análisis.

17.1 DE LOS DOCUMENTOS PERSONALES A LA «PERSPECTIVA BIOGRÁFICA»

En sentido estricto, una biografía es la historia de la vida de una persona. En diversos textos, cuando se menciona la «biografía o historia de vida», suele existir un uso plural y nada clarificador. Pourier (CÓRDOVA CAÑAS, 1990) habla de «etnobiografía» como un método que pretende la lectura individual de los modelos culturales de un determinado grupo, a través del conocimiento que cada individuo tiene de ellos. Saltalamacchia (1987: 255) indica que es una técnica que pretende «consultando diferentes tipos de documentos personales, reconstruir el acontecer, completo o parcial, de la vida de un ser humano». Es decir, incluiría las autobiografías tradicionales, las cartas, diarios, encuestas biográficas, relatos verbales y otros.

Sin embargo, y aunque algunos aspectos metodológicos son comunes, se hace necesario diferenciar estos tipos de documentos, ya que el origen, producción y el resultado son diferentes y, por tanto, el tratamiento también deberá serlo.

En este sentido, resulta esclarecedora la diferencia que Daniel Bertaux (1980) apunta entre Life story y Life history:

- Life story: Se refiere a la narración oral que alguien ofrece sobre su vida. Bertaux apunta que en Francia muchos investigadores utilizan el término de «historia de vida» aunque él avala la denominación de «relato de vida» (récit de vie).
- Life history: Bertaux, siguiendo a Denzin, propone reservarlos para los estudios de casos que se refieren a una persona determinada; comprenden no sólo su propio relato de vida sino otros tipos de documentos: informes médicos, informes judiciales, test psicológicos, etcétera.

Para el sociólogo francés las distinciones son necesarias, aunque propone que se aúne bajo la denominación de «perspectiva biográfica». En nuestro trabajo abordaremos, pues, aspectos globales de diversos tipos de documentos personales, aunque nos centraremos en la *biografía etnográfica;* o sea, aquel documento, generalmente oral, que alguien ofrece de su vida, producido dentro y desde la investigación antropológica y el método etnográfico.

17.2 UNA HISTORIA INTERDISCIPLINAR

Como apunta M.ª Jesús Buxó (1993), disciplina y academia son dos conceptos que por definición sirven para establecer fronteras. La perspectiva biográfica se ha ido construyendo a través de un proceso histórico que -a pesar de un origen básicamente etnológico y antropológico- implica a diferentes disciplinas: antropología social, sociología e historia oral preferentemente, pero también psicología y trabajo social. Su defensa y/o ataque como técnica cualitativa, sin o con controles, «subjetiva» y/o «subjetivista» del conocimiento social, es significativa, también, de «coloraciones nacionales» (MORIN, F., 1993) y de la utilización de un criterio de cientificidad manipulable, según los intereses de disciplinas y academias.

Así pues, la tradición «biográfica» parte de disciplinas como la antropología social y otras, entre las que destacaremos -para nuestros fines- a la sociología y la historia oral. Podríamos diferenciar dos períodos, separados por la segunda guerra mundial. Los primeros planteamientos surgen desde la etnología y la sociología en el siglo XIX, sobre culturas en desaparición o estudios como el de Le Play (1830) sobre familias de obreros europeos y en el que utiliza documentos personales. Los casos fueron aislados y existe consenso en considerar como primera realización del método biográfico a la obra «El campesino polaco en Europa y América» de Thomas y Znaniecki realizada entre 1919-1921 aunque publicada en 1927; en la misma, a partir de un documento personal como la carta, se analiza el proceso migratorio de un campesino polaco, Vladec. Otro pionero en la utilización científica de este tipo de documentos fue Paul Radin, que en 1926 publicó la obra «Crashing Thunder» sobre la cultura winnebago (CÓRDOVA CAÑAS, 1990; LANGNESS, 1965; MORIN, 1993 [1980]; TAYLOR & BOGDAN, 1990 [1984]).

Ya en estos dos autores se plasma la diferencia entre disciplinas (sociología y antropología), así como la influencia del positivismo. La obra de Thomas y Znaniecki tiene especial interés en controlar el cambio social a partir del «descubrimiento» de las leyes psicológicas que lo gobiernan. La obra de Radin parte de un reconocimiento de los miembros de las culturas primitivas como personalidades individuales diferenciadas. En este sentido, la biografía está influenciada por una antropología basada, únicamente, en el estudio del pasado y de pueblos «primitivos».

En este período de entreguerras (especialmente de 1926 a 1945) se intensifica la producción biográfica; concretamente en la sociología empírica (sociólogos de Chicago) y en estudios de clara influencia psicobiográfica o de corte psicoanalítico, especialmente en Europa. En Francia, se aprecia cierto interés por la encuesta oral en la sociología y antropología, desde la revista «Anales»; a partir de 1934, bajo la influencia de Marcel Mauss, apreciamos los primeros ejemplos del uso de la autobiografía en la investigación social aunque no tuvieron continuidad.

El segundo período comenzará a partir de la segunda guerra mundial con un desplazamiento, olvido dinamos, del método biográfico. Es la época de emergencia de una metodología cuantitativa y basada en la encuesta, el cuestionario y el empirismo, paradigma que no es ajeno a los cambios y nuevas perspectivas del capitalismo mundial y las exigencias de desarrollo socioeconómico y político. Destacan dos trabajos de balance crítico como son los de Kluckhow en 1945, sobre el uso de documentos personales en antropología, y T.G. Langness en 1965 sobre la historia de vida en la ciencia antropológica, en la que recoge más de 400 ejemplos de su uso.

Tras la Segunda Guerra Mundial, la visión estática de las sociedades es insostenible, surgiendo estudios -relegados en su momento- sobre gente «corriente» y población marginal. Primero fue la obra de Sidney Minz sobre los trabajadores de caña en Puerto Rico: «Worker of the cane», en 1960, que rompe con la tradición «primitivista» de la antropología investigando un ser social actual. Casi al mismo tiempo, se publican los trabajos de Osear Lewis que con «Los hijos de Sánchez», en 1961, es pionero en investigaciones sobre la pobreza y marginación social.

En las últimas décadas se producen dos hechos de interés: por una parte, a partir de los años 60 surge un importante movimiento ligado a la dinámica de cambio del mundo actual. Se promueven archivos orales, ante la necesidad de recoger saberes en desaparición y ligado a la salvaguarda del patrimonio cultural, más que a profundizar en procesos sociales dentro el campo de la investigación social. Por otra parte, diferentes disciplinas profundizan en la biografía, en la fuente oral y en sus aspectos teórico-metodológicos; en realidad, la mayoría de los aportes de interés proceden de «heréticos» de disciplinas como la sociología (Bertaux) o la historia (Thompson), que promueven el debate y la crítica al positivismo imperante.

Paradójicamente, la antropología se preocupará más de trabajos empíricos que de aportes teórico-metodológicos y, por tanto, críticos; serán otras disciplinas las que destacarán la necesaria visión «etnográfica» en la realización de las biografías. Sólo en los últimos años, con la denominada crisis de la antropología, la falta de paradigmas preponderantes y cierto anarquismo epistemológico, se defiende la pluralidad cognoscitiva y, por tanto, la pluralidad de acercamientos teóricos.

También en estas últimas décadas apreciamos cierto desarrollo de esta perspectiva biográfica en Latinoamérica: en Brasil con Roger Bastide y su escuela (CÓRDOVA CAÑAS, 1990), así como en Venezuela, Argentina y otros países (MEYER, 1991).

En España ha habido escasa producción de este tipo, como la obra de Jiménez Núñez «Biografía de un campesino andaluz» (1978). Al mismo tiempo, se entrevé una compleja relación entre las diversas disciplinas sociales o, incluso, dentro de las mismas, a pesar de que hasta hace pocos decenios ha predominado la influencia positivista, los enfoques marxistas y estructuralista, y lo cuantitativo. En la actualidad, los contactos interdisciplinares siguen siendo escasos: parecen complejos entre la antropología social y la sociología, aunque no ocurre lo mismo con la historia oral que, si bien es de reciente implantación, parece coincidir en enfoques microsociales y en apreciar la importancia del método etnográfico, así como el uso común que las dos disciplinas hacen de la fuente oral (ASCANIO SÁNCHEZ, 1994).

17.3 SOBRE TEORÍA, MÉTODO Y TÉCNICA O NUEVAS VÍAS PARA EL CONOCIMIENTO DE LO SOCIAL

17.3.1 Lo social como objeto de estudio

Si la metodología designa el modo en que enfocamos los problemas y buscamos respuestas, las técnicas aplicadas y el proceso de investigación son parte integrante del cono-

cimiento social que pretendemos. Hasta el momento, han prevalecido dos perspectivas irreconciliables: la positivista, que generalmente disocia los hechos sociales de los estados subjetivos de los actores sociales, y la fenomenológica, que pretende conocer los fenómenos sociales desde la perspectiva del sujeto.

El acercarnos a lo social como objeto de análisis tiene unas características irrepetibles en otro tipo de investigaciones: el objeto de estudio se va construyendo en las distintas etapas de la investigación y en los distintos momentos de conocimiento empírico del mismo. Por dicho motivo, toda teoría no es válida, todo método no es adecuado y toda técnica no es fructífera para una pretensión de tal calibre. Si algo caracteriza al método etnográfico y, dentro del mismo, a la biografía es que el proceso de investigación es abierto, dúctil a los resultados que se van obteniendo y, por tanto, se ve alterado durante su desarrollo.

Si esto fuese analizado, profundizado y comprendido, muchas polémicas dejarían de serlo, por inútiles. En nuestra opinión, cuando se habla de las dificultades (subjetividad, representatividad, etc.) de esta perspectiva cualitativa no se tiene en cuenta cuales son los fines, el conocimiento que pretendemos obtener.

Daniel Bertaux (1980) apunta dos dimensiones del objeto de estudio que, aun partiendo de una metodología de tipo cualitativo, tienen procesos y requieren de un enfoque diferencial: lo social-estructural y lo socio-simbólico. El primero se relaciona con las estructuras de producción, la formación de clases sociales, los ciclos de vida, etc. Aquí entrarían muchos trabajos antropológicos sobre modos de vida, cultura material, producción y reproducción. Por otra parte, un enfoque centrado en fenómenos simbólicos y donde se trataría de distinguir complejos de valores y representaciones. Se vincularía a una tradición también antropológica y sociológica sobre las religiones, la ideología y los mitos.

En ambos casos estaríamos hablando de las dos caras de una misma realidad porque el objeto de estudio es los diversos aspectos del comportamiento cultural, de especial interés en las sociedades actuales en constante transformación; desde este punto de vista, la técnica o «perspectiva biográfica» tiene la ventaja de adentrarnos en la forma en que actúan todos los niveles de la realidad.

17.3.2 El proceso biográfico

17.3.2.1 Memoria, identidad y mito

El proceso biográfico tiene determinados condicionantes en los que es necesario profundizar para analizar el resultado de cualquier texto, narración o historia. Muchos investigadores han pasado del interés por la biografía a cierto escepticismo sobre el proceso de creación y elementos del relato: en concreto, sobre la memoria, lo individual-colectivo y el mito de la «verdad» (FRANZKE, 1989).

Existen elementos claves en el recuerdo o memoria y que dependen tanto de procesos biológicos, individuales como sociales. La memoria es una compleja operación cerebral y un mecanismo natural que percibe, almacena, procesa y recupera estímulos. Las cosas captadas sufren modificaciones durante su almacenaje y, por tanto, cuando volvemos a reproducirlas. Todo ello dependerá de factores biológicos, el tiempo transcurrido, de nuestra personalidad y la cultura a la que pertenezcamos. Se está de acuerdo en que existen patrones lingüísticos comunes y esquemas narrativos de exposición; al fin y al cabo la palabra (el lenguaje) es una forma concreta de ver el mundo, de referirse a él expresando lo real y lo simbólico.

Estos condicionantes sociales son de gran importancia. Un campo de trabajo reciente es el que Thomson (1994: 23 y 24) denomina «Biografía del recuerdo» como forma de escritura:

> «Una biografía del recuerdo analiza de qué modo articula un individuo sus experiencias de un acontecimiento determinado -con relación a los significados públicos y las cuestiones de índole personal- y de qué modo cambia con el tiempo esa articulación (o recuerdo) con relación a los cambios que sufren los recuerdos públicos y la aparición de nuevas situaciones e identidades personales.»

Esta duda sobre la articulación de lo individual y lo colectivo marca muchos debates sobre la biografía: ¿podemos desde el relato individual abarcar el conocimiento de una cultura?, ¿dónde está lo individual y lo social en un relato? El rechazo a la visión psicologista es aquí el reto de la biografía y la necesidad de ampliar el conocimiento social. El término utilizado por Sartre (citado por Ferraroti, 1993) de *universal singular* sería el más apropiado para aclarar esta interrelación entre lo individual y lo social: un hombre no es nunca un individuo, ya que ha sido totalizado, universalizado por su época; de todas formas, existe una mediación importante entre individuo y la sociedad global: los grupos, clases y contextos inmediatos en los que se desarrollan las vivencias cotidianas. Necesita, pues, ser estudiado desde ambas perspectivas (lo individual y lo colectivo) y el método biográfico sería el apropiado.

En este sentido, la memoria colectiva histórica parte de este proceso donde lo individual y lo colectivo se interrelacionan, ya que los individuos crean y a la vez transmiten ambos recuerdos (BOUTZOUVI, 1994: 42):

> «La individualidad existe como un componente del sujeto y es transferida a la entidad colectiva, sea de la índole que sea, a que pertenece el sujeto. De este modo, la entidad colectiva acaba por constituir un cúmulo de individualidades cuyos elementos unificadores son los principios, los intereses y los objetivos de acción. Estos elementos actúan como una estructura que encadena y coordina las individualidades sin absorberlas.»

17.3.2.2 Trayectoria vital: tiempo y experiencia vivida

Debatir sobre las biografías, sobre historias o relatos de vida es, como sugiere Bourdieu (1989), suponer que la vida es una historia. Por eso, la dificultad de intentar tratarla como un relato coherente y literariamente continuo.

El enfoque de la trayectoria vital o perspectiva biográfica es innovador en cuanto introduce dimensiones, escasamente analizadas, como son el tiempo y el cambio social. Existen dos niveles diferentes en el enfoque temporal: el tiempo histórico y el tiempo de vida; éste, como experiencia vivida, vincula lo individual con lo colectivo y todo ello en el cambio histórico. A partir de las biografías podemos adentrarnos, conocer y reflexionar, sobre las transformaciones a través del tiempo. Sin detenernos en largas disquisiciones sobre el tiempo social y su variabilidad cultural, es necesario tener en cuenta esta «estructura temporal de las biografías» (Saraceno, 1989); un ejemplo es el análisis a partir del concepto de cohorte y sus diferencias de comportamiento y valores.

17.3.2.3 Subjetividad, objetividad y representatividad

Las cuestiones sobre objetividad, subjetividad y representatividad, continúan siendo el centro del debate cuando se abordan las técnicas cualitativas y, concretamente, la biografía. Sin embargo, no existe el mismo interés en aclarar qué es la objetividad o la neutralidad de las ciencias sociales; como apunta Ives Clot (1989) es tan peligrosa la ilusión subjetivista como la «ilusión» objetivista. El ataque siempre se ha centrado en esta subjetividad (relatos

de individuos, dificultad en la elaboración y reproducción del recuerdo, mitificación, ocultación, etc.) y la dificultad, por tanto, de encontrar elementos válidos que nos hagan confiar en la representatividad y la confiabilidad de los datos obtenidos.

Así enfocada la cuestión, apreciamos el esfuerzo de muchos científicos sociales por establecer controles sobre la realización de biografías. Sin negar la necesidad de establecer controles, de profundizar en el proceso biográfico, consideramos que muchos debates son inútiles porque parten de un encuadre epistemológico erróneo; es decir, de lo que Saltalamacchia (1987) denomina «la lógica de la matemática». El punto de partida en la defensa de la perspectiva biográfica es otro: la posibilidad de asumir una teoría de la representatividad basada en otra lógica: «la de las relaciones sociales», reivindicando la propia experiencia humana, la subjetividad como fuente de conocimiento, y el relato de los distintos actores como punto de referencia para construir ese conocimiento social.

En este contexto, también resulta banal la polémica sobre si uno, dos o varios relatos: dependerá del objeto de estudio, de aquellas dimensiones socio-estructurales o socio-simbólicas citadas, y que serán la base del tipo de análisis (empírico, hermenéutico, ...) a realizar.

Bertaux (1980,1993) defiende el multiplicar el número de relatos y extenderlo a un mismo grupo social. Al mismo tiempo, esboza un control que denomina saturación: sería un fenómeno que, superado un número de entrevistas, el investigador o equipo tiene la impresión de no conocer nada nuevo respecto al objeto de estudio. Habríamos llegado a la *saturación del conocimiento* que, como deja patente el sociólogo francés, dependerá del investigador. O sea, son controles *a posteriori* del proyecto y establecidos desde la interacción del investigador y el objeto de estudio.

17.3.2.4 El contexto, la producción y el análisis

El contexto, producción y análisis de las biografías requerirían mayor amplitud que la que tenemos, pero es necesario esbozar la influencia que la relación con el «otro» tiene en la forma y el fondo del texto o narración obtenido. En realidad, son aspectos de enorme importancia, ya que nuestra disciplina es, ante todo, producto de este encuentro personal y cultural.

Grele (1991) propone que se examine la entrevista como una «narración conversacional», que se crea conjuntamente y que contiene un conjunto de estructuras interrelacionadas: la estructura literaria, gramatical o lingüística que une cada palabra con las otras; el conjunto de relaciones (estructura social) que se establecen entre entrevistador-entrevistado y, finalmente, la estructura ideológica de la narración y la relación con sus tradiciones culturales. Aquí se concentran todas esas cuestiones que en ocasiones parecen «menores»: si el investigador debe pertenecer o no a la misma cultura y/o grupo del biografiado, si realizar entrevistas estructuradas o no, de los condicionantes de determinadas investigaciones dependiendo del sexo, raza o ideología del investigador, etc.

No son cuestiones menores y, con seguridad, se habrán abordado en diversos capítulos de esta obra. Suele coincidirse en la crítica a las biografías cerradas, que dejan poca libertad al entrevistado, o en las que se busca únicamente «datos» (empirismo) sobre lo que son procesos sociales. Esta ultima actitud lleva a la continua comparación del texto con otras fuentes, a la preocupación por la «verdad» detrás de lo que se nos dice.

Es lo que Rosenthal (1991) denomina pugna entre «texto y vida», algo que debería evitarse en la biografía etnográfica porque la realidad social no es independiente de la experiencia y la estructuración simbólica. Rosenthal defiende la entrevista no estructurada, ya que cualquier pregunta desvirtúa el obtener una historia de vida según la propia «gestalt» del entrevistado. Por ello, aconseja que demos a las personas entrevistadas suficiente espacio para crear su narración, sin imposiciones (preguntas, orden, ...) ajenas, que respetemos la

secuencia narrativa en nuestro proceso de reconstrucción (análisis), y que examinemos las partes sueltas en el contexto global, con su función en el conjunto.

Ciertamente, las preguntas del investigador ya llevan implícito su análisis, mientras que el del narrador forma parte de la historia que narra. De todas formas, no siempre hay que ser «pasivo» ante la biografía y el biografiado y, repetimos, dependerá del tipo de conocimiento que pretendamos obtener; es decir, hay que adaptar el tipo de entrevista al objeto de estudio. Bertaux recomienda algunas precauciones: como la discreción del entrevistador, respetar el estilo y el ritmo del entrevistado, precisar las dudas y evitar las cuestiones directas que puedan evocar una especie de interrogatorio.

El análisis de la biografía es otro elemento que debemos tener en cuenta y también existen recomendaciones sobre la transcripción («inmediata» señala Bertaux, en «caliente» apunta Thompson), cómo realizarla, el análisis del lenguaje no verbal (gestos, comportamiento, etc.), la clasificación del material, las diversas lecturas del mismo y, finalmente, cómo presentar el texto al lector: reproducción del mismo tal y como fue narrado, reconstrucciones biográficas a partir de diversas entrevistas, etc.

Lo cierto es que realizar una entrevista no es un acto neutral, es un arte y un trabajo que sólo la experiencia nos enfrenta a sus entresijos, así como las soluciones para conseguir el fin perseguido: conocer, profundizar y comprender la cultura del «otro», esté cercano o lejano a nuestra forma de vida.

17.4 UNA «MIRADA» ANTROPOLÓGICA

Si en algo estamos de acuerdo, es en esa afirmación de que el rasgo principal de la etnografía es su *reflexividad* (HAMMERSLEY, M. & ATKINSON, P., 1994), lo cual requiere de «cierto» esfuerzo intelectual en su realización y que Clifford Geertz (1990) denomina *descripción densa.* Lo cierto es que cuando una investigación social se apoya en la observación participante, en la interrelación entre investigador/es y el mundo social de los «otros», la comprensión de los procesos sociales sólo puede llevarse a cabo a partir de esta reflexión. Por ello, hacer entrevistas o historias de vida no es sólo recoger un material, sonoro o escrito, a partir de preguntas y/o respuestas o de entrevistas libres; es algo más: observar, participar y reflexionar sobre el comportamiento colectivo.

En algunas ocasiones, hemos denominado a las biografías como *biografías etnográficas* porque así quedaba más claro el método a seguir: el de observación, el de participación y el de reflexión. Sin embargo, no habría que entrar en discusiones academicistas sobre disciplinas ya que, en realidad, otras disciplinas utilizan este enfoque etnográfico y debemos alejarnos de los exclusivismos metodológicos, tan en boga hasta el momento.

En estas páginas hemos evitado una polémica anunciada: ¿técnica, método, perspectiva teórica? Las potencialidades de la biografía aún están por desarrollar, a pesar de interesantes trabajos de diversos científicos sociales, ya que hasta el momento el uso de la biografía es mayoritariamente complementario a otras técnicas de investigación social, o incluso de modo «devaluado», como material ilustrativo y casi «decorativo».

En este sentido, tampoco hay que caer en exclusivismos: dependerá de los propósitos, del tipo de conocimiento que pretendamos. Lo cierto es que profundizar en el método o técnica biográfica es, ante todo, experimentar y arriesgarnos más allá de la epistemología científica establecida, adentrándonos en un modelo donde el «feed-back», la dialéctica entre las partes nos lleve a interpretar la objetividad sobre la base de la subjetividad.

Ciertamente, esta visión «interna de las sociedades» (MORIN, 1993) es lo propio de los antropólogos y etnólogos, pero no siempre nuestra disciplina ha sido tan flexible como otras que, en la actualidad, están retomando con resultados de enorme interés la perspectiva biográfica. Paul Thompson (1993) apunta que este método se basa en la combinación de

explorar y preguntar, Bertaux (1980) habla de la necesaria «mirada etnográfica». Nosotros, como antropólogos/as, debemos enfocar ese «ojo etnológico» desde la pluralidad cognoscitiva, desde el aporte mutuo de otras disciplinas; o sea, dirigir otras «miradas»: hacia dentro de nuestra disciplina, hacia los aportes de las otras y, especialmente, hacia métodos como la biografía, que pueden ofrecernos un conocimiento más amplio sobre las culturas, pero desde el riesgo que supone un enfoque alternativo.

Aceptar o no el reto es la duda aunque, habida cuenta de los resultados de la metodología cuantitativa o de la lógica positivista, la aventura resulta sugerente ya que nos aleja de la inercia, la cuantrofrenia y el aburrimiento actual.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

ASCANIO SÁNCHEZ, Carmen. 1994. Etnografía y fuente oral: una propuesta metodológica en el estudio de la migración canaria. I *Jornadas de Historia Oral,* Las Palmas, 1994.

BERTAUX, Daniel. 1980. L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités. En: *Cahiers Internationaux de Sociologie,* LXIX, París.

BERTAUX, Daniel. 1993. De la perspectiva de la Historia de vida a la transformación de la práctica sociológica. En: *La Historia Oral: métodos y experiencias* (Marinas y Santamarina, eds.), Madrid, Ed. Debate.

BOURDIEU, Pierre. 1989. La ilusión biográfica. En: *Historia y Fuente Oral,* n.° 2, pp. 27-33.

BOUTZOUVI, Aleka. 1994. Individualidad, memoria y conciencia colectiva: La identidad de Diamando Gritzona. En: *Historia y Fuente Oral,* n.° 11, pp. 39-52.

BUXÓ I REY, M.ª Jesús. 1993. Historia y antropología: Viejas fronteras, divergencias y nuevos encuentros. En: *Historia y Fuente Oral,* n.° 9, pp. 7-19.

CÓRDOVA, Víctor. 1990. Historias de Vida. *Una metodología alternativa para Ciencias Sociales.* Caracas, Fondo Editorial Tropykos.

CLOT, Ivés. 1989. La otra ilusión biográfica. En: *Historia y Fuente Oral,* n.° 2, pp. 35-39.

FERRAROTI, Franco. 1993. Sobre la autonomía del método biográfico. En: *La Historia Oral: métodos y experiencias* (Marinas y Santamarina, eds.), Madrid, Ed. Debate.

FRANZKE, Juergen. 1989. El mito de la historia de vida. En: *Historia y Fuente Oral,* n.° 2, pp. 57-64.

GEERTZ, Clifford. 1990. *La interpretación de las culturas.* Barcelona, Gedisa.

GRELE, Ronald J. 1991. La Historia y sus lenguajes en la entrevista de historia oral: Quién contesta a las preguntas de quién y por qué. En: *Historia y Fuente Oral,* n.° 5, pp. 111-129.

HAMMERSLEY, M. & ATKINSON, P. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación.* Barcelona, Paidos.

JIMÉNEZ NÚÑEZ, Alfredo. 1978. *Biografía de un campesino andaluz.* Sevilla, Universidad de Sevilla.

LANGNESS, L.L. 1965. *The Life History in Anthropological Science.* New York, Holt.

MEYER, Eugenia. 1991. Recuperando, recordando, denunciando, custodiando la memoria del pasado puesto al día. Historia Oral en Latinoamérica y el Caribe. En: *Historia y Fuente Oral,* n.° 5, pp. 139-144.

MORIN, Françoise. 1993. Prácticas antropológicas e historias de vida. En *La Historia Oral: métodos y experiencias* (Marinas y Santamarina, eds.), Madrid, Ed. Debate.

ROSENTHAL, Gabriele. 1991. La estructura y la «gestalt» de las autobiografías y sus consecuencias metodológicas. En: *Historia y Fuente Oral,* n.°5, pp. 105-109.

SALTALAMACCHIA, Hornero R. 1987. Historia de vida y movimientos sociales: el problema de «la representatividad» (apuntes para una reflexión). En: *Revista Mexicana de sociología,* n.° 1, pp. 255-277.

SARACENO, Chiara. 1989. La estructura temporal de las biografías. En: *Historia y Fuente Oral,* n.° 2, pp. 41-50.

TAYLOR, S.J. & BOGDAN, R. 1990. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación.* Barcelona, Paidós.

THOMPSON, Paul. 1988. *La voz del pasado. La Historia Oral.* Valencia, Edicions Alfons el Magnánim.

THOMSON, Alistair. 1994. La utilización de la biografía del recuerdo en la exploración de la identidad nacional y masculina: Estudio de un caso australiano, Percy Bird. En: *Historia y Fuente Oral,* n.° 11, pp. 23-37.

BREVE BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

HISTORIA Y FUENTE ORAL

Desde su primer número en 1989, esta revista ha publicado interesantes artículos sobre el método biográfico. Destacaremos:

- N.° 2: Memoria y Biografía.

Dedicado íntegramente al tema. Interesan los artículos de Pierre Bourdieu, el de Yves Clot y el de Juergen Franzke.

- GRELE, Ronald J. *La historia y sus lenguajes en la entrevista de historia oral: quién contesta a las preguntas de quién y por qué.* N.º 5, pp. 111-130.

Interesante artículo donde el autor se centra en cuestiones sobre la memoria, la conciencia histórica y la interrelación entre el investigador y el entrevistado.

- THOMSON, Alistair. *La utilización de la biografía del recuerdo en la exploración de la identidad nacional y masculina: estudio de un caso australiano, Percy Bird.* N.° 11, pp. 23-37.

Indaga sobre los recuerdos de los protagonistas de la principal leyenda nacional australiana, utilizando lo que denomina «biografía del recuerdo» como forma de escritura.

- BOUTZOUVI, Aleka. *Individualidad, memoria y conciencia colectiva: la identidad de Diamando Gritzona.* N.° 11, pp. 39-52.

Clarificador sobre el tema de lo individual y lo social, criticando los enfoques psicologistas.

MARINAS, José Miguel & SANTAMARINA, Cristina (eds.): *La Historia Oral: métodos y experiencias.* Madrid, Ed. Debate, 1993.

El título resulta equívoco y es más restrictivo que la obra, que resulta ser una compilación de enorme interés para la perspectiva biográfica. Contiene artículos claves como son los clásicos de Bertaux, en especial: *La perspectiva biográfica: validez metodológica y potencialidades* de 1980. Lo mismo ocurre con los artículos de Ferraroti y Gagnon y, especialmente, el de Françoise Morin sobre *Prácticas antropológicas e historias de vida.*

SALTALAMACCHIA, Hornero: «Historia de vida y movimientos sociales: el problema de «la representatividad» (apuntes para una reflexión)». En *Revista Mexicana de Sociología, n.°* 1, 1987, pp. 255-277.

A pesar de cierta dispersión del autor, resulta un artículo clave sobre el tema de la representatividad y, como su nombre indica, es una reflexión sobre «otra lógica» en el análisis de las relaciones sociales.

THOMPSON, Paul: *La voz del pasado. La Historia Oral.* Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, 1988.

Publicada en inglés en 1978, ha sido la «voz» del movimiento de Historia Oral. Para la biografía interesa el capítulo sobre *La memoria y el yo,* no tanto los posteriores sobre el proceso y el análisis.

El producto etnográfico

18. Análisis y organización del material etnográfico

José A. Martín Herrero

18.1 INTRODUCCIÓN

Una vez que hemos finalizado el trabajo de campo etnográfico y antes de abandonar el escenario en el que se ha realizado, se procederá a recoger y ordenar el material, elaborando un informe-inventario sobre el producto etnográfico.

Con todos los datos obtenidos (carpetas de apuntes, grabaciones, fotografías, etc.) comenzar la redacción de la monografía etnográfica.

Esta *distancia del repliegue* será necesaria para «objetivar» la cultura estudiada. Así, Malinowski abandonó las islas Trobriand y se instaló, para la redacción de la monografía *Los Argonautas del Pacífico Occidental,* al norte de la isla de Tenerife, en las islas Canarias.

El trabajo de campo se ha terminado cuando se han reunido datos suficientes para explicar la *totalidad de la cultura* o aspecto de la cultura que se ha intentado estudiar, y cuando se ha vivenciado, por medio de la observación participante, un *ciclo entero* de la cultura estudiada.

El «alejamiento» de la cultura con que finaliza la estancia, pone el contrapunto al «adentramiento» en la cultura, que supuso el inicio de la investigación. En el paréntesis de la estancia, el etnógrafo ha sido un «nativo asociado».

La perspectiva de la distancia o «extrañamiento», permitirá al etnógrafo proceder con objetividad desde la «distancia espacial», que resulta tan eficaz como la «distancia temporal o histórica». Instalado, pues, en el lugar de la redacción, procederá a través de los siguientes pasos:

a) Redefinición del proyecto original.
b) Lectura, revisión y clasificación temática del material recogido.
c) Elección del modelo de monografía.
d) Redacción de la monografía.

Al final, cuando un antropólogo ha publicado la monografía de *su comunidad,* construye teoría antropológica, a través de la comparación con otras investigaciones y con el permanente apoyo empírico de su trabajo de campo.

18.2 REDEFINICIÓN DEL PROYECTO ORIGINAL

Cuando el etnógrafo escribió su proyecto inicial de investigación para procurar financiación que le permitiera llevarlo a cabo se preguntó con Th. R. Williams:

> «Escribir un proyecto de investigación supone responder, lo más detalladamente posible y con la máxima exactitud, a las siguientes preguntas: 1. ¿Qué es lo que se propone hacer? 2. ¿Cómo se piensa llevar a cabo el trabajo? 3. ¿Qué investigación se ha hecho antes, concretamente, sobre la misma comunidad que se propone estudiar? 4. ¿Cuál es la cuantía de los fondos estimados para atender la investigación? 5. ¿Cuál es el periodo de tiempo previsto parta la investigación?» (Williams 1973: 39).

Dejando a un lado los cálculos del presupuesto, que siempre se quedan cortos en la práctica, el proyecto científico sobre el trabajo etnográfico suele pecar de «ingenuidad académica» y no tiene en cuenta la realidad de la adaptación, de la rutina, de la simplicidad cultural y de otros problemas que surgen posteriormente.

Por eso, al finalizar el trabajo de campo etnográfico, la madurez que concede la experiencia nos insta a que replanteemos el proyecto original, no sólo porque los datos concretos (desiguales, cuantitativa y cualitativamente para cada parte del proyecto) así lo exige, sino porque la visión de la cultura estudiada, difiere y no pocas veces contradice al programa de trabajo inicial.

> «En este sentido, suele ser en el transcurso de la investigación que uno se entera "de qué va" exactamente la investigación, y no es raro descubrir que la investigación se centra sobre algo totalmente diferente a los problemas preliminares planteados» (Hammersley & Atkinson, 1994: 192).

La nueva redacción del proyecto temático se constituirá, sin duda, en el «índice» de la monografía, en el «indicador» del valor cualitativo y cuantitativo de los materiales recogidos.

El nuevo proyecto no es la mera yuxtaposición temática de los datos obtenidos, sino que, por un lado, organiza el material desde un enfoque de *totalidad organizada,* es decir, de *reconstrucción* de la cultura nativa bajo los parámetros emic, inherentes a la propia cultura nativa; pero, por otro lado, la monografía se escribe para un tipo de lector y en ella se *enfatizan,* desde una perspectiva etic, aquellos aspectos dialécticos de comparatismo cultural que se desea comunicar. Así, Malinowski polemiza repetidas veces con Freud, a propósito del «complejo de Edipo» entre los trobriandeses. No es lo mismo publicar una monografía en Londres (para los ingleses), que publicarla en las islas Trobriand para los nativos.

En la redefinición, mental primero, y concretizada posteriormente por escrito, del proyecto inicial, a partir de la experiencia del trabajo de campo, encontraremos parte de las claves teóricas de la propia etnografía.

¿Para quién, pues, reelaboro el proyecto?, ¿para mí?, ¿para la administración?, ¿para la comunidad científica?, ¿para los nativos?

Contestar a esa pregunta supone contestar implícitamente a otra: ¿para quién he hecho, en realidad, el trabajo de campo?

18.3 LECTURA, REVISIÓN Y CLASIFICACIÓN

a) La relectura o visionado del material recogido depara no pocas sorpresas. El paso del tiempo diluye algunos contrastes y desmonta la importancia de algunos hallazgos.

Por el contrario, otros datos mantienen todo su frescor y troncalidad.

Tomar notas de campo, filmar y fotografiar, registrar entrevistas, etc., suele tener, sobre todo si no hay autocensura y se está «abierto» a la realidad que aparece, una sinceridad y una autenticidad «emic» insoslayable, manifiesta en los «Diarios de campo», con sus notas y dibujos.

Pero, situados en la distancia necesaria con la que se redacta la monografía, la perspectiva «etic» nos «selecciona», casi sin damos cuenta, el material obtenido:

> «Para mi sorpresa, la monografía final... contiene poco material recogido a través de la observación participante, a pesar de mis voluminosos diarios de campo que, pacientemente escribía cada noche» (Newby, 1977: 127).

Lo que alcanza un etnógrafo en el trabajo de campo es, básicamente, la «comprensión» de la cultura estudiada, lo que le permite saber lo que es verdadero y lo que no, en su propuesta monográfica.

En una monografía, lo «concreto» recogido cada día en las notas de campo, cede ante la «totalización» que representa la monografía.

El método «naturalista» enfatiza la importancia de las observaciones meticulosas con las que se llenan muchas carpetas y libretas, pero luego se impone la selección, desde la posición de evaluar lo que se estima «significativo».

b) Al revisar los apuntes de campo hay que distinguir entre lo que es cita textual (emic) y lo que es resumen (etic). De la misma manera es preciso «contextualizar» (lugar, tiempo y situación) lo dicho por los nativos.

Hay diversas formas de revisar los registros en vistas a una codificación. Una primera manera consiste en segmentarlos (el primer mes, el primer semestre, etc.), de acuerdo con un criterio cronológico-biográfico, desde la secuencia personal del etnógrafo a lo largo del trabajo de campo.

Otra forma habitual es la de clasificar los datos de acuerdo con un contenido temático previo (fiestas, rituales, ciclo de vida, etc.), muy cercano al proyecto reelaborado.

De todas las maneras,

> «La identificación de categorías es un elemento central del proceso de análisis. Como resultado de ello, la lista de categorías a partir de las cuales se organiza la información, generalmente, experimenta transformaciones durante el curso de la investigación» (HAMMERSLEY & ATKINSON, 1994: 186).

No obstante, hay que afirmar, que la mayoría de las monografías permanecen en el tono descriptivo inicial, pero enfatizando el nivel de lo cotidiano como relevante y de contraste.

Un dato muy importante, además de las descripciones, es la investigación y términos folk, lo que contribuye también a la codificación.

La revisión del material de campo y su posterior clasificación, coloca al autor en el umbral de la redacción de la monografía.

18.4 ELECCIÓN DEL MODELO DE ETNOGRAFÍA

a) Organizar los datos de cara a la redacción de la monografía supone optar por un modelo clásico de etnografía o inventarse uno personal.

Podemos decir que, en etnografía hay tantos modelos como autores, pero en todos ellos late una secuencia biográfica: «estuve allí y lo cuento desde mi experiencia».

Además de esta constante biográfica latente, la mayoría de las biografías se dejan clasificar: (AGUIRRE, 1993: 630)

- por su dinámica interna:
  - Biografías
  - Estudios de Familias
  - Estudios de Comunidad

- por su medio:
  Estudios en comunidades rurales pequeñas
  Estudios en sociedades urbanas.

Como quiera que se explican en otro capítulo los tipos de monografías etnográficas, procederemos aquí a realizar algunos comentarios sobre ellos, desde la perspectiva de la organización del material etnográfico.

b) La selección de casos, biografías, autobiografías, diarios, etc. se realiza en las monografías etnográficas como modelos paradigmáticos de interacción socio-cultural. Poniendo como ejemplo de punto de partida la «biografía» de Wladek, el campesino polaco que emigra a América, W.I. Thomas y F. Znaniecki *(The Polish Peasant,* 1918-20) estudian los problemas sociales, culturales y psicológicos de la inmigración europea a los EE.UU. Aquí la vida personal de Wladek es secundaria, mientras que el «caso Wladek» aparece paradigmático porque se trata de una etnobiografía.

Se han escrito historias generales desde la biografía de un rey, un estadista o un artista, como si estas vidas singulares pero no particulares arracimaran y vertebraran toda una época.

El relato etnográfico, en cierta medida, es siempre biográfico, porque un observador estuvo allí y reconoció, a través de su estancia, la cultura de un pueblo.

Los estudios de familias y comunidades tienen muchas cosas en común. Las monografías familiares se refieren, como las comunidades pequeñas, a una unidad social definida por una cultura. Cuando O. Lewis describe la cultura de la pobreza a través de *Los hijos de Sánchez* (1966) focaliza intensivamente en una familia el drama social-cultural de los suburbios mexicanos. Se trata de una «autobiografía» paradigmática de «los Sánchez» que describe polémicamente la vida suburbial de México D.F.

Los estudios de comunidades, casi siempre pequeños pueblos agrícolas, han sido los más utilizados tradicionalmente en etnografía (Los Tikopia, Los Nuer, Los de la Sierra, Los de Belmonte, etc.). Familias y Comunidades son pequeñas pero intensas unidades socioculturales que actúan de paradigmas para comprender a todas las demás.

Frente a los estudios rurales tradicionales (aislamiento geográfico-histórico), surgen ahora los nuevos estudios urbanos, sobre empresas, grupos, clubes, etc. y las nuevas monografías versan sobre Internados, Patios abiertos y cerrados, Empresas, Tribus Urbanas, etc. Son monografías sobre Grupos, Organizaciones e Instituciones (aislamientos sociopsicológicos), campos sobre los que en el futuro se realizarán la mayor parte de las etnografías.

18.5 REDACCIÓN DE LA MONOGRAFÍA

Después de haber elegido el modelo de etnografía (biografía, estudios de comunidad, etc.) llega la hora de producción del relato, muchas veces tesis doctoral.

Esta racionalización-verbalización-redacción contribuye a «objetivar» el discurso etnográfico.

Hay autores que ponen el énfasis en el «estar allí» y en «lo dicho», no en «cómo se dice». Para ellos:

> «Lo que un buen etnógrafo debe hacer es ir a los sitios, volver con la información sobre la gente que vive allí y poner dicha información a disposición de la comunidad profesional, de un modo práctico, en vez de vagar por las bibliotecas reflexionando sobre cuestiones literarias» (C. GEERTZ, 1989: 11).

Sin embargo, los postmodernos reducen la etnografía al nivel de los textos literarios experienciales:

> «A pesar de lo cual, el grado de credibilidad, alto, bajo, o del tipo que sea, hoy prestado a la etnografía, de Lévi-Strauss, Malinowski, o de cualquier otro, no reposa al menos no primordialmente, sobre esta base. De ser así, J.G. Frazer, o en otro sentido O. Lewis, serían los reyes, y la reserva de la incredulidad que muchos (yo incluido) otorgan al poco documentado *Sistemas políticos de la Alta Birmania,* de Leach, o al impresionista ensayo de M. Bead *Balinese Character,* sería del todo inexplicable. Los etnógrafos pueden, en verdad, llegar a pensar que se les cree por la amplitud de sus descripciones (Leach intentó responder a los ataques empiristas contra su libro sobre Birmania, escribiendo otro, atiborrado de datos, sobre Sri Lanka, que sin embargo alcanzó mucha menor audiencia)» (C. GEERTZ, 1989: 13).

Para unos, pues, la redacción de la monografía es en cierto modo secundaria; para otros, casi lo es todo.

Lo cierto es que en la monografía, la cultura se «encuadra» en un espacio y un tiempo y sobre ella se opera con el efecto «zoom»; desde cerca cuando se «estaba allí» y desde distancia cuando se está en el lugar de la redacción. En este encuadre, aparece la narración descriptiva (historia natural) a la que, luego, se le añade la reflexión y el análisis; es decir se separa el efecto literario-descriptivo, del análisis conceptual semántico.

Se ha insistido mucho, últimamente, en el análisis de las estrategias literarias en la confección de las etnografías, distinguiendo entre la cita de discursos originarios (redacción étnica o folk) y las retóricas etnográficas con las que los observadores procuran la credibilidad de sus relatos. Toda una reflexión para antes de proceder a «traducir» las culturas mediante relatos monográficos.

18.6 CONCLUSIÓN

Desde el momento en que se efectúa la retirada del «campo» hasta el inicio de redacción de la monografía, se producen algunos de los momentos «etic» más importantes: *a)* la relectura a distancia de los datos que influye poderosamente en el replanteamiento del proyecto inicial, y *b)* la elección del modelo de etnografía y de las estrategias retóricas a través de las cuales se va a construir la monografía.

La relectura es un momento profundamente etic, porque repiensa y selecciona los datos, pero el replanteamiento del proyecto que se realiza supone aparentemente un debilitamiento de esta perspectiva a priori «etic», pero no es sino su propia reafirmación.

Por su parte, la elección del modelo de etnografía y de la retórica literaria para producir la monografía son dos claros momentos etic. Se ha escrito muy poco sobre estos momentos «transitorios» tan importantes en la redacción de una monografía. En ellos se encuentran algunas de las claves precisas para entender la propia etnografía.

BIBLIOGRAFÍA

ABATI, F.G. *Los Himba.* Salamanca, Amarú Ed. 1992.

AGUIRRE, A. Trabajo de Campo. En, Aguirre, A. (Ed) *Diccionario temático de Antropología.* Barcelona, Marcombo 2.ª ed., 1993.

ANGUERA, M.T. (ed.) *Metodología observacional en la investigación psicológica.* Barcelona: PPU. 1993.

BOAS, F. The method of ethnology. *American Anthropologist,* 22: 311-321. 1920.

CARTWRIGHT, D.P. Análisis del material cualitativo. En, Festinger, L. & Katz, D. *Los métodos de investigación en las ciencias sociales.* Buenos Aires, Paidós. 1979.

CONE, C.A. & PELTO, P.J. Métodos de investigación en Antropología. En, *Guía para el estudio de la Antropología Cultural.* Madrid, Fondo de Cultura Económica. 1977.

FESTINGER, L. & KATZ, D. *Los métodos de investigación en las ciencias sociales.* Buenos Aires, Paidós. 1979.

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas.* Barcelona, Gedisa. 1987.

GEERTZ, C. *El antropólogo como autor.* Barcelona, Paidós Estudio. 1989.

GIDDENS, A. Trabajando en sociología: métodos de investigación. En, *Sociología.* Madrid, Alianza Ed. 1991.

GOETZ, J. & LECOMPTE, M. *Etnografía y diseño en investigación educativa.* Madrid, Morata. 1988.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología.* Barcelona, Publicaciones de la UAB. 1990.

HAMMERSLEY, P. & ATKINSON, P. *Etnografía. Métodos de investigación.* Barcelona, Paidós. 1994.

LAZARSFELD, P. & BARTON, A.H. Qualitative measurement in the social sciences: classification, typologies, and Índices. En Lerner, D. & Lasswell, H. (Comps.): *The Policy Sciences.* Stanford, Stanford Univ. Press, pp.: 155-192. 1951.

LONGABAUGH, R. The systematic observation of behavior in naturalistic settings. En, Triandis, H. & Berry, J. (Eds.): *Handbook of Cross-Cultural Psychology.* Vol. 2: *Methodology* (pp.: 57-126). Boston, Ma., Allyn & Bacon. 1980.

MAESTRE ALFONSO, J. *La investigación en Antropología social.* Barcelona, Ariel. 1990.

PELTO, P. & PELTO, G. *Anthropological Research. The structure of lnquiry.* London, Cambridge University.

SPERBER, D. Interpretative ethnography and theoretical anthropology. En, *On the Anthropological Knowledge.* Cambridge University Press. 1985.

19. Tipos de monografías etnográficas

Florencio Vicente Castro

19.1 LA MONOGRAFÍA ETNOGRÁFICA

a) Desde la publicación del *Diario* de Malinowski, se puso de manifiesto que existen «dos versiones» sobre un trabajo etnográfico: la personal (en este caso, el *Diario)* y la oficial *(Los argonautas del Pacífico Occidental)* para referirnos al caso de Malinowski. Los post-modernos por su parte han acentuado el énfasis en la dimensión subjetiva y vivencial de los relatos etnográficos, llegando algunos autores a hacer distinciones como esta:

> «Independientemente de lo que puedan tener en común la encuesta y la observación participante, éstas requieren dos estilos muy diferentes de autoría: la primera es impersonal, formal y suele estar escrita en tercera persona; la segunda es más informal e impresionista y, por tanto, suele utilizar la primera persona.
>
> »Las convenciones académicas desaprueban la mezcla de estos dos estilos, e incluso, la coherencia literaria hace difícil cambiar súbitamente a un estilo en primera persona, en medio de una fría presentación de datos y cifras. Así, para mi sorpresa, *la monografía final... contiene poco material recogido a través de la observación participante, a pesar de mis voluminosos diarios de campo que, pacientemente escribía cada noche»* (Newby, 1977: 127) (encursivado mío).

Mientras los *diarios* hablarían de su experiencia testimonial (antropólogo como autor), las *monografías* hablan de la «realidad» oficial, de lo que los demás quieren/deben conocer.

En este sentido, mientras, los diarios poseen subjetividad y hasta lirismo, las monografías se tifien de retórica para organizar académicamente los datos recogidos.

b) La primera forma monográfica sería la de la *«historia natural»,* una suerte de secuencia selectiva de los hechos lineales más significativos, expuestos según la línea argumental de su propio descubrimiento. Esta forma narrativa corresponde más al estilo novelado del descubrimiento, con final feliz incluido, que focaliza y dramatiza los elementos que apoyan más el sesgo argumental.

El segundo tipo de monografía corresponde al *modelo biográfico* en su triple formulación: estudio de *biografías,* de *familias* y de *comunidades.* Este tipo de monografía es el más utilizado y a él le dedicaremos amplia atención.

En el tercer tipo, el de la *monografía temática* (parentesco, empresa, religión, etc.), los temas son abordados académicamente, sistemáticamente, como si fuera un tratado docente.

De esta triple estrategia, la más utilizada en antropología ha sido la segunda y a ella le dedicamos el capítulo, presentando como modelos más seguidos, los estudios de familias, de biografías y de comunidades:

a) Estudios de familias: en los cuales la *familia* es tomada como un microsistema entorno cultural de tipo pertenencia. Representativas y pioneras, dentro de esta categoría, son las monografías de Le Play sobre los obreros europeos, y de O. Lewis sobre la cultura de la pobreza en México y Nueva York. Dentro de este tipo de investigaciones se han incluido las llamadas «monografías de profesiones», a través de las que se estudia una determinada profesión, comunidad laboral (taller, fábrica) o gremio.

b) Estudios de biografías: en este tipo de monografías se analiza la biografía o autobiografía de un sujeto, mediante el cual se llega a hacer un estudio de la cultura o situación sociocultural de pertenencia. El «Campesino polaco» de Thomas & Znaniecki es un claro ejemplo de este tipo de monografías.

c) Estudios de comunidades: este tipo de monografías es el más clásico en la investigación etnográfica. El estudio de estas sociedades pequeñas y aisladas constituyó el foco de interés de los primeros antropólogos, pero también de los actuales. Al principio, este tipo de monografías hacían referencia a las comunidades aisladas en islas, bosques, montañas, etc. Después, se pasó al estudio de las comunidades urbanas (ciudades pequeñas, barrios, bandas urbanas, organización territorial de las comunidades, etc.).

«Belmonte de los Caballeros» de C. Lisón puede ejemplificar este tipo de estudios.

19.2 LAS MONOGRAFÍAS CLÁSICAS

19.2.1 Estudios de familias

Las *monografías familiares* constituyen un tipo de estudios monográficos, en los cuales el análisis de una o varias familias se convierte en la unidad social a estudiar.

Presentamos las monografías de F. Le Play y O. Lewis, como obras clásicas y representativas dentro de esta categoría; el primero desde la sociología, y el segundo desde una vertiente ya claramente antropológica.

a) F. Le Play programó el estudio de la sociedad a través del análisis de varias familias de obreros europeos, ya que consideraba a la familia como un microsistema en el que quedaban reflejados una serie de aspectos propios del sistema social en el que se encuentra éste inmerso; así en una familia hay diferencias de status, de edad, de sexos, de roles, así como existen una determinada organización familiar y una serie de valores y creencias que confluyen entre sus distintos miembros. Además, a partir de este estudio podría llegar a establecerse la «familia tipo» de ese sector social en concreto.

Las investigaciones de Le Play y sus técnicas de trabajo han sido repetidamente estudiadas y hasta imitadas por numerosos antropólogos y sociólogos, e incluso han derivado en otros estudios como lo son las *monografías profesionales o de oficios.*

Para llevar a cabo su investigación Le Play (1830) aprovechó su condición de geólogo, lo cual le permitió viajar por distintos países europeos, en cada uno de los cuales realizó estudios de familias, sumando un total de 36 monografías familiares que constituyen el conjunto total de su obra. Para ello, dividía sus monografías en dos partes: la primera hacía referencia al aspecto más cultural de la familia (creencias, valores, costumbres locales, historia familiar, etc.); y en la segunda su interés se centraba en lo que llamaba «el presupuesto familiar» (ingresos y gastos) haciendo clara referencia al medio de subsistencia familiar: alimentación, vivienda, rentas, salarios, subvenciones, deudas, etc.

b) Saliendo de la sociología y dirigiendo nuestra mirada hacia la antropología encontramos indudablemente la interesante, original y polémica obra de Osear Lewis, tanto por los aspectos técnico-metodológicos por él aportados, como por la «denuncia» que a través de ella hace de la situación en la que se encontraban viviendo numerosas familias mexicanas y portorriqueñas. *La antropología de la pobreza* (1964) y *Los hijos de Sánchez* (1966) constituyen la crónica social de la vida de familias sumidas en la pobreza y en la lucha por la supervivencia.

En el prólogo a su obra *La vida* (1969) queda establecida la metodología base en la confección de monografías de familias: «En resumen, los pasos más importantes en la producción de un estudio familiar acabado son los siguientes: 1. Se reúnen datos de tipo censal acerca de un gran número de familias seleccionadas sobre la base de las principales variantes que revisten interés para el estudio; 2. A partir de esta muestra se selecciona un número menor de familias para hacer un estudio más intensivo; 3. Se efectúan entrevistas con cada miembro de la familia para grabar sus biografías y para interrogarlos sobre una amplia variedad de temas; 4. Se reconstruye una semana o más de días consecutivos sobre la base de la interrogación intensiva; 5. Se observan y registran días completos en la vida de la familia; 6. Las entrevistas grabadas se transcriben a partir de las cintas magnetofónicas; 7. La información mecanografiada se traduce, se redacta y se organiza; 8. Se efectúan nuevas entrevistas para llenar lagunas en la información; se traducen y se insertan nuevos datos importantes; 9. Las versiones definitivas de las autobiografías y los días se redactan para ser publicadas».[1]

La primera de sus obras, *La antropología de la pobreza* (1964), tiene como objetivo central dar una visión de la cultura de la pobreza de México a través de la elección de cinco familias, cada una de las cuales es representativa de un tipo determinado de organización familiar: «Así, la familia "Martínez" es representativa de los innumerables campesinos que viven más o menos a nivel de subsistencia en México aun cuando se ven afectados por un proceso de cambio. Los "Gómez" son un tipo de familia que puede calificarse de transición entre la de tipo rural y las urbanas; se trata de emigrantes campesinos que viven hacinados en un barrio de Ciudad de México. Por el contrario, los "Gutiérrez" son una familia mucho más urbanizada y que puede incluirse en la categoría de clase baja inferior. La familia "Sánchez" son de un tipo que combina rasgos de clase trabajadora con algunos otros propios de la clase media. Y, por último, la quinta familia, los "Castro", son un caso típico de nuevos ricos...».[2]

Para llevar a cabo su monografía O. Lewis describe en el prólogo de *La antropología de la pobreza* las bases teóricas y metodológicas que ha usado. Así, describe como el estudio de las familias ha sido llevado a cabo mediante cuatro acercamientos:[3] *a)* el *estudio local;* este estudio analítico permite comparar la cultura familiar con la cultura social para lo cual se obtienen datos sobre las relaciones sociales, la vida religiosa, las relaciones interpersonales, etc.; *b)* la *técnica de Rashomon* que consiste en conocer la familia a través de la visión que tiene de ella cada uno de sus integrantes; las *autobiografías* de cada uno de los miembros familiares permiten obtener una visión subjetiva e intimista de la unidad familiar: «Las versiones independientes de los mismos incidentes, ofrecidos por los distintos miembros de la familia, nos proporcionan una comprobación interior de la familia, nos proporcionan una comprobación interior acerca de la confiabilidad y validez de muchos de los datos y con ellos se compensa parcialmente la subjetividad inherente a toda autobiografía aislada»;[4]

[1]Osear Lewis (1969). *La vida.* Mortiz, México, pág. 24.

[2]J. Maestre Alonso (1990). *La investigación en Antropología Social.* Ariel, Barcelona, pp. 123-124.

[3]Osear Lewis (1964). *La antropología de la pobreza.* FCE, México, pp. 18-19.

[4]Oscar Lewis (1966). *Los hijos de Sánchez.* Mortiz, México, pág. 21.

c) la *selección de un suceso o problema* que sea fuente de crisis familiar para observar y estudiar cómo se enfrenta la familia y cada uno de sus individuos ante nuevos problemas; y *d)* la *elección de un día típico en la vida familiar,* enfoque no utilizado anteriormente por la Antropología; la defensa de su utilidad la expone O. Lewis así: «El día ordena universalmente la vida familiar; es una unidad de tiempo suficientemente pequeña que permite el estudio intensivo e ininterrumpido por el método de la observación directa y encaja en forma ideal en las comparaciones reguladas. Hace posible un análisis cuantitativo de casi cualquier aspecto de la vida familiar».[5]

Sin embargo *Los hijos de Sánchez* (1966) es sin lugar a dudas su obra más polémica y también la más conocida. Utilizando como base de su investigación, la técnica por la cual cada miembro de la familia cuente la historia de su vida, llega a confeccionar una monografía de la familia Sánchez ubicada en el barrio de Bella Vista. Tras numerosos contactos y encuentros O. Lewis fue registrando las entrevistas que realizó por separado a cada uno de los miembros de la familia, para posteriormente entablar discusiones entre varios de ellos sobre determinadas vivencias familiares. Las entrevistas eran obtenidas por el método directo aunque se permitía la libre asociación sobre temas de interés como: los conceptos de justicia, religión, política; las relaciones sociales, con los patronos, sexuales; sus sueños, esperanzas, recuerdos, etc.

En 1969 vio la luz otra investigación de Lewis, *La vida,* considerada como su obra más profunda sobre la cultura de la pobreza. En este caso el centro de estudio no son las familias mexicanas, sino 100 familias puertorriqueñas pertenecientes a la barriada marginal de La Esmeralda de San Juan y de sus familiares en Nueva York. Las monografías se llevaban a cabo mediante la utilización de cuestionarios que permiten obtener material de fondo para un estudio posterior más detallado, entrevistas, observación participante, biografías, la aplicación de pruebas psicológicas como el test de Rorscharch, el TAT y la Conclusión de oraciones, y el estudio intensivo de casos familiares que permitirá perfilar la urdimbre social en la cual desarrollan sus vidas las familias, así como llegar a conocer lo que significan las instituciones para sus miembros.

Al igual que en sus obras anteriores, Lewis utiliza el método del «registro de días» en las familias, con la variante de que se toma como informantes a los jefes de los grupos familiares los cuales son entrevistados sobre los sucesos acaecidos el día anterior.

La información es recogida a través de cuestionarios básicos que responden a cuatro padrones aplicados a cada familia: composición doméstica, inventario de los enseres domésticos, un resumen del historial de residencia y empleo, e información sobre la emigración a Nueva York. Esto se completaba con quince padrones más: inventario doméstico, patrones de amistad en el vecindario, patrones de compadrazgo, relaciones familiares, ingresos y gastos, división del trabajo, patrones recreativos, cosmopolitismo, salud y tratamiento de enfermedades, política y religión, y visión del mundo. De especial importancia antropológica es el que da Lewis al análisis de las «pertenencias materiales» de las familias, ya que considera que las pertenencias materiales sobre una unidad doméstica constituye un valioso estudio de las culturas y los pueblos.

19.2.2 Estudios de biografías

a) El estudio de biografías puede considerarse como una variante de las monografías de familias, a través del cual pueden realizarse estudios etnográficos.

Las *biografías* han sido consideradas, habitualmente, un género literario, a través del

[5]Oscar Lewis (1964). *La antropología de la pobreza.* FCE, México, pp. 18-19.

cual se ofrecía una imagen «ejemplar» de lo bueno o de lo malo. En este género se incluían las *autobiografías,* o relatos elaborados que trataban de justificar la propia vida, y las *memorias* en las que se interpreta, a través de la autobiografía, el contexto social o político y en el cual ha intervenido a lo largo de su vida.

Biografías, autobiografías, memorias y relatos orales se han constituido, también, en documentos históricos, y es a partir de los años cincuenta cuando obtienen un amplio protagonismo como «historia cualitativa».

En sociología y etnografía, el estudio de casos tuvo gran importancia en los años veinte y treinta con la Escuela de Chicago. Desde la aparición de la obra de P. Radin *The Autobiography of a Winnebago Iridian* (1920) y la de Thomas & Znanieki *The Polish Peasant* (1918-1920), hasta los años cuarenta, aparecen toda una serie de biografías socio-etnográficas.

Después de un lapso de tiempo, hacia los años sesenta vuelve a experimentar un auge esta metodología etnográfica, sobre todo desde la obra de O. Lewis y a causa de la aparición de los antropólogos postmodernos.

b) Unos de los temas más importantes de la etnografía es que el estudio de la cultura se realiza a partir de una relación *biográfica* entre el observador y los nativos, siendo susceptible esta relación incluso de estudio («etnografía de los etnógrafos»). Esta relación biográfica ha sido también motivo de *Diarios* como el de Malinowski (1967) y autobiografía, como la de M. Mead (1987). La misma historia de la antropología está hecha por escuelas o autores (vida y obra) y no por temáticas (parentesco, religión, etc.) donde se fomenta el culto a los «padres» de la disciplina. Esta misma línea biográfica aparece en las notas «necrológicas» o en los «escritos de homenaje», ambos laudatorios en exceso.

La biografía está pues, extraordinariamente presente en la antropología.

c) En términos de metodología etnográfica, las biografías han seguido los pasos de la obra clásica de W.I. Thomas y F. Znaniecki *El campesino polaco* (The Polish Peasant in Europe and America) (1918-1920).

W.I. Thomas se encuentra en 1908 con la tarea de estudiar los problemas relacionados con la inmigración europea en los Estados Unidos, centrando su atención exclusivamente en los campesinos polacos de una población de Chicago. Para ello, entra en contacto con F. Znaniecki, filósofo y poeta polaco, quien le ayudó en este proyecto.

La investigación monográfica no se centra tan sólo en la vida de Wladek, el campesino polaco, sino también en el estudio de las condiciones culturales y de vida de los inmigrantes polacos en Estados Unidos, dando especial énfasis en las *actitudes* y *valores* de los sujetos. Para ello hacen un análisis de la vida campesina en Polonia, donde la familia constituye casi el único grupo organizado al que pertenece el campesino, y de cómo los cambios económicos y otras influencias externas provocan una *desorganización social* generando el consecuente debilitamiento de las influencias de las normas del grupo sobre el individuo. Esta desorganización social que se dio en Polonia en 1900 condujo a una nueva *reorganización social* donde el cambio de actitudes y valores centran el núcleo del cambio. A su vez orientan su estudio a los inmigrantes polacos a los Estados Unidos, herederos de la desorganización social, que a su llegada a tierras americanas volvieron a reorganizarse en grupos de inmigrantes (escuelas parroquiales, asociaciones benéficas, asociaciones polaco-norteamericanas). Un aspecto interesante que observaron Thomas & Znaniecki es la de la *desorganización individual* por la cual el individuo ha perdido la capacidad de organizar su vida en vista a la consecución de sus propias metas. Esta desorganización se traducía en dependencia económica, delincuencia juvenil, asesinatos, etc.

La aportación original de la monografía realizada por Thomas & Znaniecki fue el analizar las cartas personales y documentos que poseía Wladeck, así como recortes de periódicos, solicitudes a una sociedad de inmigración, historias parroquiales, datos de algunas sociedades polaco-americanas y archivos de tribunales. Con todo ello se realiza un análisis

de contenido en busca de las actitudes y valores vividos por las personas a las que se hace referencia.

Esta obra, pues, y los desarrollos postmodernos de antropología han elevado las biografías y el estudio de casos a un rango de importancia en la actual etnografía.

19.2.3 Estudios de comunidad

Centrar la investigación etnográfica en una pequeña comunidad, aislada en el espacio y el tiempo (islas, valles, desiertos, bosques, etc.) ha constituido el ámbito ideal para el trabajo de campo etnográfico. Son poblaciones de pocos miles de habitantes, en las que el etnógrafo se «encerraba» con ellas para llevar a cabo el estudio de su cultura.

Estos estudios de comunidad se han realizado, o bien en comunidades rurales (dedicadas a la agricultura, la pesca, la caza, el artesanado) o bien en comunidades urbanas (empresas, asociaciones, grupos, marginados, etc.)

19.2.3.1 Tribus y aldeas

Quizá el paradigma de este tipo de trabajos o estudios de comunidad rural, sea Malinowski, a través de sus obras más conocidas, *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922) y *Jardines de coral* (1935), así como las obras de E.E. Evans-Pritchard sobre *Los Azande* (1937) y *Los Nuer* (1940).

Pero será probablemente, la obra de R. Firth, *Tikopia* la que puede ser considerada como la primera más importante monografía sobre una comunidad. La investigación se realizó en tres etapas (1928-29; 1952; 1966) en Tikopia, una isla con mínimo contacto con el exterior pero con una estructura social compleja. Producto de sus viajes y estancias entre los nativos, son la trilogía *We the Tikopia* (1936), *The Work of the Gods in Tikopia* (1967) y *Tikopia Ritual and Belief (1967).* Las aportaciones metodológicas de Firth a la Antropología hacen referencia al uso de la observación participante en la vida del pueblo, a la capacidad de vivir en la comunidad, y el compartir su lengua.

Entre nosotros, estos estudios de comunidad han tenido un amplio y desigual desarrollo. Desde los estudios sobre poblaciones andaluzas, que imitaban la obra de Pitt Rivers *«The People of Sierra»* (1971) (E. Luque, P. Navarro Alcalá Zamora, y de alguna manera I. Moreno), hasta las monografías sobre los «pueblos malditos», agotes, pasiegos, chuetas, hurdanos, vaqueiros, etc. (Cátedra, S. Martín, Idoate, etc.) pasando por las hermosas monografías de Fernández de Rota, Mandianes, Zubiaur, San Román, Trías Mercant, etc.

19.2.3.2 Comunidades urbanas

Junto a las monografías ya detalladas sobre aldeas y pueblos aislados, se encuentran una serie de investigaciones que toman como centro de análisis las grandes organizaciones sociales: las ciudades. El rápido crecimiento de las urbes provocó la concentración de sujetos de diversas etnias, culturas y religiones en un mismo territorio; el interés de los etnógrafos y sociólogos giraba en torno al análisis y comprensión de las redes sociales, clases sociales e interrelaciones interpersonales que surgían entre los individuos. Dentro de éstas son numerosas las formas de llevar a cabo las monografías, bien tomando como unidad de investigación un barrio, una tribu urbana, o un determinado colectivo.

Es la *Escuela de Chicago* («The Ecology of Chicago»), junto a teóricos como G. Simmel y Max Weber, la pionera en el estudio de la vida y cultura urbana, mediante la defensa del uso de técnicas como la observación directa, el análisis estadístico, el estudio de casos, el análisis de subculturas, etc. Con Robert E. Park a la cabeza, este grupo de sociólogos deno-

minados «urban ecologists» llevaron a cabo numerosas investigaciones entre las cuales cabe citar las siguientes: *The Hobo* (1923) de N. Anderson; *The Gong* (1927) de F.M. Thrasher; *The Ghetto* (1928) de L. Wirth; y *The Negro Family in Chicago* (1932) de E.F. Frazier, y sobre todo la obra de E. Park «The City: Suggestions for the Investigation of Human Behaviour in the Urban Environment» (1916).

Los métodos de estudio utilizados en sus investigaciones no eran considerados como muy rigurosos; se comenzaba con una observación participante para posteriormente incrementar la información mediante listas de datos privados, documentos biográficos, biografías, entrevistas, cuestionarios, artículos de periódico, etc. Teóricamente, toda esta información era interpretada en términos de «sucesión», «simbiosis», «dominación», «competencia», «conflicto», «acomodación», o «asimilación».

Siguiendo una línea cronológica vamos a desarrollar brevemente algunas de las monografías de comunidad más importantes que se llevaron a cabo a partir de la década de los años 20.

a) Estudios de ciudad. En primer lugar podemos citar la obra de Robert y Helen Lynd, *Middletown* (1924-1925), sobre una comunidad de 40.000 habitantes pertenecientes al estado de Indiana. Este estudio, que se convirtió en el primer best-seller sociológico, se organizó en torno a una comparación, punto por punto, entre la Middletown contemporánea y la Middletown de una generación anterior (1890).

La monografía llevada a cabo por el matrimonio Lynd se centró principalmente en los aspectos de la vida institucional representativa de la llamada «Norteamérica media»: trabajo, constitución del hogar, educación de los hijos, empleo del tiempo libre, prácticas religiosas y participación en las tareas de la comunidad. Para ello la metodología utilizada fue muy diversa: observación, participación en la comunidad, entrevistas, cuestionarios, examen de los archivos de la ciudad, directorios, censo estadístico, anécdotas locales, etc.

El hallazgo principal de este estudio fue la clara división de la comunidad entre una clase negociante y una clase trabajadora. Ambas clases eran muy diferentes entre sí, tanto en materia de costumbres como de creencias políticas y religiosas. Los cambios sociales operados en la comunidad fueron mejor asimilados por la clase negociante, mientras que la trabajadora, aunque se sentía afectada por las transformaciones socio-económicas, su postura en 1925 no era aún de oposición.

Esta primera investigación fue seguida por una segunda: *Middletown in transition* (1935). En ella los Lynd fueron conscientes de una serie de aspectos de la comunidad que anteriormente habían pasado por alto (por ejemplo: la prostitución, el alcoholismo, etc.), y aportaron una nueva división de las clases sociales que rompía la clasificación dicotómica de su primera investigación.

En la misma década que ve la luz la segunda investigación del matrimonio Lynd, es gestada la serie *Yankee City* (1931-1935) de W. Lloyd Warner, aunque su publicación en cinco volúmenes no se hace efectiva hasta el periodo comprendido entre 1941 y 1959.

La obra recoge todos los aspectos de las pautas generales de la vida social de Yankee City (Newburyport, Massachusetts); un análisis detallado del sistema de estatus; la situación de ocho grupos étnicos en la comunidad (irlandeses, franco-canadienses, judíos, italianos, armenios, griegos, polacos, y rusos); la evolución de la industria local del calzado; y los símbolos corrientes, políticos, históricos y religiosos.

La metolodología usada era la observación participante, realización de mapas, enumeraciones estadísticas, entrevistas, cuestionarios, colección de casos, documentos públicos, diarios, y recuerdos orales de la gente, que dio lugar a descubrir, al igual que sucediera en Middletown, una importante red de clases sociales que afectaba a sus participantes en todos los aspectos de la vida en la comunidad.

El sistema de clases («orden de clase») se dividía en seis categorías: alta-superior (familias con antepasados de gran peso en la comunidad), alta-inferior (con el mismo estilo de

vida que la clase anterior, pero de adquisición más reciente), media-alta (hombres de negocios y con profesiones liberales), media-baja (pequeños comerciantes), baja-superior (trabajadores de las fábricas), y baja-inferior (trabajadores eventuales). Si bien la diferencia de clases sea básicamente de tipo económico, no obstante Warner descubre que el origen fundamental del sistema de clases no era la comparación de ingresos sino un aparato de reglas, complicado, sutil y sumamente ramificado. Cada clase posee sus propias pautas que la diferencia de las restantes y les da cohesión. De ahí que la «movilidad social» de un individuo o familia a un estatus superior dependía de la postura benevolente de los integrantes de la clase social a la que se quiere aspirar.

Aunque han sido igualadas Middletown y Yankee City, la realidad es que ambas investigaciones presentan claras diferencias. Mientras que Middletown se centra en los cambios ocurridos entre 1890 y 1925, Yankee City estudió las transformaciones sociales de forma continuada y durante un periodo temporal más amplio. Asimismo, metodológicamente los datos recogidos por W.L. Warner eran ordenados por nombres individuales, mientras que los Lynd trataban a los grupos como agregados.

Los estudios sobre las transformaciones socio-culturales de determinadas ciudades también se han trasladado a zonas urbanas del Tercer Mundo: las monografías de Mercier sobre Dakar, de Balandier sobre Brazzaville y de Singn sobre Benarés.

b) Estudios de barrios. En las grandes concentraciones urbanas, las comunidades que se organizan en los diferentes barrios también han sido objeto de interés científico para antropólogos y sociólogos. Dos son las obras que vamos a destacar: *The Street Corner Society* (1937-1940) y *Los Barjots* (1971).

Entre 1937 y 1940 W. Foote Whyte estudió una vecindad de suburbio italiana de Boston (Corneville). El tema de su investigación fue la relación de las asociaciones voluntarias de los jóvenes de Corneville con el juego organizado y con la política. *The Street Corner Society* puede dividirse en dos partes: en una primera sección se describe el desarrollo de dos asociaciones: una banda callejera llamada los Nortons, formada por muchachos de la calle («córner boys»), y una pequeña asociación denominada el Club de la Comunidad Italiana compuesta por chicos educados y estudiados («college boys»). En la segunda parte del informe, Whyte realiza el estudio de la estructura social del hampa de Corneville.

La implicación emocional de Whyte en su investigación le llevó a crear importantes e intensos lazos afectivos y de amistad con los individuos que componían la comunidad, lo que puso en peligro su posición de observador participante, de ahí que en *Street Corner Society* se entremezclen elementos objetivos y subjetivos.

Los descubrimientos de Whyte en Corneville hacen referencia a la diferencia en el sistema de valores de los chicos, bien sean pertenecientes a la calle o a la escuela; a la estratificación entre las gentes de Corneville: gente insignificante, gente de gran importancia y gente intermedia; el papel del jefe o líder como punto central de la estructura del grupo; y el efecto de la habilidad en el juego de los bolos que quedaba relacionada con el estatus ocupado dentro del grupo.

Elliot Liebow realizó un estudio semejante al *Street Corner Society,* pero ocupándose de los problemas de trabajo y familia de una comunidad negra («Tally's Corner: A Study of Negro Streetcorner Men», 1967).

c) Los estudios de ciudades y barrios deben ser completados con trabajos sobre los grupos culturales urbanos, desde las empresas o las instituciones, hasta las sectas y las llamadas «tribus urbanas» (Skins, Punkys, etc.). Estas investigaciones son posteriores, siendo F. Barth (1969) el que denuncia el paso al estudio de estas etnicidades urbanas.

E. Goffman introdujo estos estudios con su obra *Internados* (1961) en la que analiza las culturas urbanas cerradas, tema que ha sido investigado entre nosotros por Aguirre & Rodríguez en *Patios abiertos, patios cerrados* donde se abordan los «patios abiertos» (em-

presa, colegio, hospital, ayuntamiento) y los «patios cerrados» (cuartel, cárcel, manicomio, secta) y por P. Rodríguez en sus magníficos trabajos sobre las sectas.

19.3 LAS MONOGRAFÍAS ACTUALES

La monografía etnográfica clásica había sido realizada sobre una pequeña comunidad aislada y «primitiva», generalmente «descubierta» por el etnógrafo autor de la monografía, o por sus discípulos.

Hoy, agotada la posibilidad de nuevos descubrimientos y sin el contexto colonial anterior, las monografías habituales se realizan sobre nuestras comunidades aisladas rurales, sobre las comunidades marginadas o en situación de etclase, sobre los barrios urbanos y últimamente sobre agrupamientos urbanos («tribus urbanas», empresas, hospitales, cárceles, etc.).

En las antiguas monografías están presentes, su aislamiento o marginación espacial y su singularidad biográfica y temporal.

En las monografías actuales, priva más su aislamiento psico-sociológico, su agrupamiento de cara a objetivos.

Existen muchas monografías etnográficas, la mayoría de ellas realizadas por recién graduados en antropología (el trabajo de campo como «rito iniciático» del joven antropólogo) en términos de trabajo doctoral.

Estas monografías etnográficas tienen un valor relativo, a causa de la inexperiencia e impericia de sus autores.

Las monografías etnográficas que han alcanzado notoriedad y «ejemplaridad» han sido realizadas por antropólogos experimentados.

Hemos expuesto algunos de los modelos clásicos de monografías etnográficas, pero ya que toda monografía está ligada a la singular experiencia biográfica del trabajo de campo, constituye en sí misma un tipo singular de elaboración.

Podríamos concluir que, hay tantos modelos de etnografía como etnógrafos creativos.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, A. (Ed.) (1992). *Historia de la antropología española.* Marcombo, Barcelona.

AGUIRRE, A. & RODRÍGUEZ, A. (1995). *Patios abiertos* y *patios cerrados.* Marcombo, Barcelona.

ANTA FÉLEZ, J.L. (1990). *Cantina, garita y cocina.* Siglo XXI Eds. Madrid.

BRANDES, Stranley (1983). Les autobiografies etnográfiques en l'Antropologia americana. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya.* 2: 99-120, (original inglés 1979).

CAPLOW, Th. (1970). *Sociología fundamental.* V. Vives, Barcelona.

CARO BAROJA, J. (1971-1972). *Etnografía histórica de Navarra.* 3 vols. Caja de Ahorros N., Pamplona

CÁTEDRA, M. (1989). *La vida y el mundo de los Vaqueiros de Alzada.* C.I.S. Siglo XXI, Madrid

ELIAS PASTOR, L.V. (1980-1983). *Apuntes de Etnografía Riojana.* Vols. I y II, Unión Ed. Madrid.

FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A. (1984). *Antropología de un viejo paisaje gallego.* C.I.S. Siglo XXI, Madrid.

FRAGUAS, A. (1973). *La Galicia insólita.* Librigal, La Corana.

HAMMERSLEY, M. & ATKINSON, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación.* Paidós, Barcelona.

HERNÁNDEZ, Francesc (1986). El relato biográfico en sociología. *RIS.* 44: 277-93.

LISÓN, C. (1966). *Belmonte de los Caballeros.* Oxford Univ. Press.

MAESTRE ALFONSO, J. (1990). *La investigación en antropología social.* Ariel, Barcelona.
MANDIANES, M. (1984). *Loureses.* Galaxia, Vigo.
MARSAL, Juan F. (1974). Historias de vida y ciencias sociales. (43-63). *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica.* BALAN, J. (ed.). Buenos Aires, Nueva Visión.
MERCADÉ, Francesc (1986). Metodología cualitativa e historias de vida. *RIS.* 44: 295-319.
RODRÍGUEZ, P. (1988). *La conspiración Moon.* Eds. B. Barcelona.
SAN MARTÍN, R. (1982). *La Albufera y sus Hombres.* Akal, Madrid.
SAN ROMÁN, T. (1976). *Vecinos gitanos.* Akal, Madrid.
SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, J.O. (1992). *Ecología y estrategias sociales de los pescadores de Cudillero.* Siglo XXI Eds. Madrid.
SERRÁN PAGAN, G. (1980). *La fábula de Alcalá y la realidad histórica del Grazalema.* Madrid.
TATON, Rene (1987). Las biografías científicas y su importancia en la historia de las ciencias. (73-85). *Historia de las ciencias.* LAFUENTE, A. & SALDAÑA, J. (eds.). Madrid, C.S.I.C.
THOMAS, W.I. & ZNANIEKI, F. (1927). *El campesino polaco.* Knopf, Nueva York.
TRÍAS MERCANT, S. (1982). *Valldemosa. L'amor i la cuina.* Ules d'or, Palma de Mallorca.
WHYTE, W.F. (1943). *The Street Corner Society.* University Press of Chicago, Chicago.
ZUBIAUR, F.J. & ZUBIAUR, J.A. (1980). *San Martín de Unx.* Pamplona.

20. Testimonio y poder de la imagen

Marisol Rodríguez Gutiérrez

20.1 LA IMAGEN

20.1.1 Génesis de las imágenes y de lo imaginario

Hablar de la imagen y de lo imaginario es hacer una marcha atrás y situarnos en los orígenes de la humanidad y del psiquismo humano ya que en toda contemplación (de imágenes) hay una regresión gozosa. Como si el origen, la madre, la prehistoria nos acogiera en sus brazos.

i. El imaginario: génesis de la identidad. La construcción de la identidad se apoya sobre dos ejes fundamentales: el estadio de lo *imaginario* y el estadio de lo *simbólico.* El primero de ellos tiene sus orígenes, según Lacan, a partir de los seis meses de vida, en la llamada «fase del espejo», y en la cual el bebé consigue por primera vez contemplar e identificar su imagen. Ante la vivencia del propio cuerpo como fragmentado (cuerpo arlequinado), esta primigenia imagen, construida a través de la imagen de los semejantes (la madre) y de la propia imagen especular, le proporcionará un punto de referencia portador de unidad y totalidad (yo especular): «Lo imaginario es pues una respuesta narcisista a la angustia de desmembración, de cuarteamiento, de escisión, de disgregación, de cuerpo arlequinado, que no es otra cosa que "angustia de muerte"».[1] Es así que la «fase del espejo» constituirá la matriz y el esbozo de lo que será el yo (la identidad); de ahí, que el temor a la desintegración corporal y a la disolución del yo, constituyen las angustias básicas del psiquismo humano, ya que pone en primer término la *pérdida de la propia identidad.* Posteriormente, hacia los 5 años aproximadamente, se accede al estadio de lo *simbólico,* momento en el cual el niño ya consigue un primer esquema corporal organizado, percibiendo su cuerpo como diferente al de la madre y al del padre. A la *relación dual* de la etapa imaginaria: el yo y el otro (alter ego), se deja paso a la triangularidad de la etapa edípica.

ii. Las imágenes: génesis de la religión. El nacimiento de las primeras imágenes habría que situarlo en el primigenio culto a los muertos, y por consiguiente en los albores de la religión. Las mascarillas mortuorias, los sarcófagos, las sepulturas y los frescos recubriendo las necrópolis son un claro ejemplo del deseo de triunfo de la vida sobre la muerte; a través

[1]Aguine, A. (1995). La institución como grupo cultural. En: Aguirre, A. & Rodríguez, A. (Eds.). *Patios abiertos y patios cerrados.* Marcombo, Barcelona, p. 16.

de ellas queda representado el *poder mágico* de las imágenes como protectoras en la lucha del hombre contra su finitud (la muerte, la destrucción), y en su viaje hacia la inmortalidad: «sólo el hombre es fotografía, pues sólo el que pasa, y lo sabe, quiere perdurar».[2]

La imagen se presenta de esta forma como una respuesta a la angustia de la propia muerte y de la desintegración del cuerpo. Ante la muerte (la pérdida) del otro se confecciona una imagen, retrato del difunto («imago») como *re-presentación* del ausente; así la imagen es la «sombra» (eidólon). La sombra es también el nombre común del «doble» del «alter ego», el portador de pánico (imagen de la destrucción: del que fue y ya no es) y de rogocijo (protectora contra la muerte, contra la pérdida): «Centrándonos en nuestra problemática, nos referiremos aquí a dos formas de doble que creemos principales: el *doble protector* (alma, ángel de la guarda, mascarilla mortuoria, fotografías, retratos, exvotos) como salvaguarda (porque es escisión) contra la escisión y destrucción de la muerte; y el *doble persecutorio* o sombra e imagen de la muerte».[3] Plinio en una bella historia relata la despedida entre la hija de un alfarero de Sicyone y su joven amante el cual debe partir para un largo viaje; para «conjurar la futura ausencia de su amante y conservar una huella física de su presencia actual..., la joven tiene la idea de representar sobre el muro, con un carbón, la silueta del otro que allí se proyecta; en el instante último y resplandeciente, y para matar el tiempo, fijar la sombra del que aún está allí pero que pronto estará ausente».[4] La imagen como hija de la nostalgia.

De forma similar, los retratos de grupos[5] o las fotografías del álbum familiar recogen momentos que desean atrapar-detener el tiempo y el espacio ya vividos, así como los sentimientos y sensaciones que se acompañan al volver a mirarlas, reviviendo cada vez aquel momento: «Te acuerdas...; Aquí es donde...; Este día fue cuando...». Se trata de una reconstrucción biográfica del individuo y del grupo a través de las imágenes: si observamos estas fotos o abrimos cualquiera de estos álbumes familiares veremos los acontecimientos más importantes vividos por sus miembros a través de la secuencia cronológica de imágenes (bodas, bautizos, vacaciones, graduaciones...).

El mundo de los sentidos (mirada y tacto) y de las emociones han orquestado el lenguaje de las imágenes. El ojo y la mano constituyen la primera forma de comunicación humana, antes que la palabra (boca-oído): «Durante milenios, las imágenes hicieron entrar a los hombres en un sistema de correspondencias simbólicas, orden cósmico y orden social, mucho antes de que la escritura lineal viniera a peinar las sensaciones y las cabezas. Así, los mitogramas y pictogramas del Paleolítico, cuando nadie sabía leer y escribir».[6] De igual forma, a través de las imágenes y de los rituales se transmitió la religión cristiana entre la comunidad de iletrados (la imaginería religiosa): la Crucifixión, la Santa Cena, la Resurrección, el nacimiento de Jesús, María y el niño, el símbolo del pez, y del cordero, entre otros, son algunos claros ejemplos. Pero si bien se vio que las imágenes eran el Evangelio de los pobres y origen de veneración y culto popular (vg. las procesiones o los lugares de peregrinación), la Iglesia primitiva prohibía (iconofobia) el uso de la imagen porque era considerada como diabólica e impura; el Dios judío consideraba el culto a las imágenes, a los ídolos, como un sacrilegio ya que la materia se consideraba como corrupta y pasajera: Dios-Padre es palabra y no imagen («Bendito sea tu Nombre»): «El Dios judío se mediatiza

---

[2]Debray, R. (1992). Op. cit., p. 25.

[3]Aguirre, A. (1995). La institución como grupo cultural. En: Aguirre, A. & Rodríguez, A. (Eds.). *Patios abiertos y patios cerrados.* Marcombo, Barcelona, p. 17.

[4]Dubois, Ph. (1983). *El acto fotográfico. De la Representación a la Recepción.* Paidós, Barcelona, p. 110.

[5]Käes, R. (1976). *El aparato psíquico grupal.* Granica, Barcelona.

[6]Debray, R. (1992). Op. cit., p. 47.

por las palabras y las visiones oníricas del Antiguo Testamento. Son como su banda sonora, mientras que son mudas en el Nuevo Testamento, donde la imagen sin palabra tiene sentido en sí misma».[7] De igual forma, el órgano de la vista se ha asociado, ya desde la Biblia, a la mujer y como fuente de pecado: «La mujer vio que el fruto era bueno para comer, agradable para la vista» (Génesis 3). La prohibición de mirar (vg. estatuas de sal) y el placer y la necesidad de ver (pulsión escópica; voyeurismo) se complementan.[8] Así como la palabra es del padre, es la ley, la configuración imaginaria a través de los sentidos es del universo materno (ver, oír, oler y tocar): El primer conocimiento del otro es a través del contacto corporal.

iii. Organización de la imagen. La *mirada* será la que organice la experiencia y dé sentido a la imagen, la mirada autoerótica de Narciso en el agua o la mirada petrificada de la Medusa.[9] El poder de la imagen-cosa reside en que al ser «mirada» produce sentimientos y emociones (imágenes mentales) y a través de ellas penetramos en lo más oscuro, en las sombras, de nuestro inconsciente: «El secreto de la fuerza de las imágenes es sin lugar a duda la fuerza del inconsciente en nosotros».[10] Pensemos en el mundo onírico poblado de imágenes. El dominio de la imagen es así más fuerte que el poder de la letra: «...las imágenes, como proceso ideo-motor, convocan y suscitan las pulsiones más primarias del psiquismo»[11] y remite a un lenguaje más universal y primario (orden de lo imaginario) que el pensamiento abstracto (orden de lo simbólico). Sentimos en un mundo y nombramos en otro (Proust); así la imagen es narcisista, hipnótica (adormece) y va dirigida al cuerpo (vg. las imágenes de cine o televisión deben ser vistas plácidamente tumbado en un sillón y comiendo). Por lo tanto, la imagen es tanto un objeto de contemplación como generadora de creencias y actos. Esta naturaleza narcisista de la mirada encierra tras de sí la dicotomía entre lo intelectual/abstracto (lenguaje verbal) y lo corporal/concreto (lenguaje no-verbal).

Una imagen, aunque no puede ser leída, es interpretada por aquel que la mira; y la emoción que suscita vale más que mil explicaciones verbales sobre las sensaciones sentidas y vividas. De esta forma existirán tantas interpretaciones como miradas, pero la capacidad unificadora de la imagen hace que se identifiquen entre sí los que comparten una misma imago cultural (vg. los componentes de la Cruz Roja, de una orden religiosa, de un grupo musical); así la imagen deja de ser individual y forma parte del grupo a través de la identificación de sus miembros con la imago cultural que comparten y la proyección en el exterior, en el grupo, de la reconstrucción de la unidad corporal (el imaginario grupal): «...en toda situación de grupo existe una representación imaginaria subyacente, común a muchos de los miembros del grupo. Mejor aún, en la medida de que existe tal representación imaginaria hay una unidad y algo común en el grupo».[12]

Se concluye pues que la imagen procede del tiempo afectivo-corporal, de lo religioso y de la muerte, ignorando las construcciones de la razón.

20.1.2 El significado de los mensajes visuales en nuestra sociedad

Si bien en un tiempo mágico-religioso (cíclico) la imagen (ídolo) era concebida como

[7] Debray, R. (1992). Op. cit., p. 66.

[8] En aquellas culturas occidentales de tradición más puritana (como Inglaterra, Holanda, Alemania, o EE.UU.) donde más se radicalizó la separación entre Dios *y* el hombre, la obsesión de lo impuro, de lo corporal y del pecado de la carne, se mantuvo más a raya el arte iconográfico.

[9] Dubois, Ph. (1983). Op. cit.. Cap. III.

[10] Debray, R. (1992). Op. cit., p. 98.

[11] Gómez de Liaño, I. (1994). *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta.* Tecnos, Madrid, p. 111.

[12] Anzieu, D. Citado en A. Aguirre. Op. cit., p. 18.

protectora con referencia a lo sobrenatural, en la era de lo audiovisual (la videoesfera), la imagen se inscribe en un tiempo puntual y de ocio siendo vivida como fuente de complacencia y sorpresa, pero sin perder su naturaleza primigenia de protección frente a la realidad: «Lo imaginario es, sin duda, un mecanismo de fuga y evasión, pero también es la única posibilidad que tiene el hombre para crear en su interior un espacio propio, desde el cual arrastrar y dar un rostro a los desafíos que le hace la realidad».[13]

Tras la crisis de las ideologías (supremacía de lo verbal) y de los sistemas de valores transmitidos por las religiones tradicionales, la información visual se ha convertido en una vía de orientación y encauzamiento de la conducta y pensamiento de las masas. Surge así la nueva «imaginería religiosa»: el culto a las imágenes del cine, la TV, las fotografías, la publicidad, etc. Esta «nueva religión» es asequible a todos sin importar el bagaje cultural e intelectual de sus seguidores; el lenguaje de las imágenes funciona a través de elementos icónicos y simbólicos que van dirigidos directamente a los núcleos básicos del psiquismo humano, rompiendo todas las barreras de control consciente.

El desfase que se ha creado entre la información verbal y visual durante este siglo ha sido fuente de importantes transformaciones sociales: «Desde la irrupción masiva de la información visual, la representación que el hombre tiene del medio que le rodea es, cada vez más ampliamente, una imagen artificial, una artificialidad de la cual el sujeto suele ser inconsciente».[14] El espectador de imágenes no vivencia directamente el mundo que observa a través de los mensajes visuales que recibe, sino que consume reproducciones de esa realidad que a partir de ese momento ha hecho suya: vemos y conocemos a través de los ojos del otro: del fotógrafo, del director de cine, del publicista, del pintor, etc. El espacio visual, administrando determinadas imágenes del mundo, está estructurando y dirigiendo las vivencias de sus espectadores (¿manipulación?). El poder de dominio de las imágenes es evidente: las imágenes prevalecen a la vez por su poder de impacto y por las formas de *pensamiento mágico* que imponen su naturaleza y los procedimientos de su empleo. Tanto es así que incluso uno puede estar viviendo una realidad que es una mera ilusión óptica (realidad virtual).

Es indiscutible el que la «era de la imagen» se asocie inevitablemente a la «civilización del ocio»; en realidad es durante los momentos de ocio que el sujeto busca la evasión en la contemplación de las imágenes, en la cual se siente partícipe y no sólo un mero receptor. *Participa* a través de la *identificación* con los mensajes recibidos y *comparte* con el grupo una misma vivencia: la individualidad del mundo laboral deja paso a la grupalidad del mundo imaginario, el yo se diluye y forma parte del yo colectivo.

Hablar del universo de las imágenes es hablar del mundo de los deseos y de la necesidad de satisfacerlos, pero también de las angustias y temores que rodean la vida humana. A través de la reconstrucción imaginaria de la TV, el cine, la prensa, las revistas, etc. el sujeto es capaz de fabricar un mundo paradisíaco de éxito y placer (publicidad de consumo), o «enfrentarse» aparentemente y en la lejanía a la muerte y a la destrucción (información periodística (documentales) y la publicidad social: campañas de prevención de enfermedades, de prevención de accidentes de tráfico, de ayuda al Tercer Mundo, etc.). En esta dualidad se instaura el culto al cuerpo y a la «imagen corporal» tan importante en nuestra sociedad; la reconstrucción imaginaria del cuerpo ante el espejo social a través de la moda, los tratamientos de belleza, la alimentación, el deporte, el maquillaje será el objetivo central: la detención del tiempo (rejuvenecimiento) y la negación de los «defectos» corporales responden a la angustia de deterioro y de imperfección.

[13]Gómez de Liaño, I. (1994). Op. cit., p. 207.
[14]Gómez de Liaño, I. (1994). Op. cit., p. 193.

20.2 LA IMAGEN-ACTO: LA FOTOGRAFÍA

20.2.1 Significado de la fotografía en la historia

La esencia de la fotografía es que no se trata únicamente de una imagen sino de un auténtico «acto-icónico», una imagen-acto que incluye no tan sólo el acto de la *producción* (¿Cómo ha sido producido?), sino también el de la *recepción* (¿Cómo es percibido?) y de la *contemplación* (¿Qué es lo que hay representado?). Técnica y simbolismo se entremezclan.

La invención de la fotografía se toma como conjunción de dos invenciones previas: una óptica (la cámara oscura «capta» la imagen) y otra química («inscribe» la imagen). A partir de estos principios la fotografía se consideró mejor método que la pintura como referente de credibilidad: «Toda obra de arte refleja la personalidad de su autor. En cambio, la placa fotográfica no interpreta, registra. Su exactitud y fidelidad no pueden ser cuestionables».[15]

La «linterna mágica» (siglo XVII), la «cámara lúcida» (W.H. Wollaston, 1807), los «perfiles a la silueta» (Etienne de Silhouette, siglo XVM) y la «cámara oscura» (Henry Fox Talbot, 1844-1846) constituyen los predecesores directos de la fotografía.[16] Desde su aparición en el siglo XIX hasta la actualidad, realiza este recorrido histórico en tres tiempos, adquiriendo en cada uno de ellos una significación diferente: icono-símbolo-índex:[17]

a. La fotografía como espejo de lo real (icono). Baudelaire en el siglo XIX consideraba a la fotografía como una memoria documental de lo real, frente a la pintura que es una pura creación imaginaria donde interviene la mano del artista. De esta forma se asociaba lo técnico-objetivo a la fotografía y lo subjetivo a la pintura. Bajo esta concepción y definición, la fotografía comienza a tomar funciones sociales que anteriormente eran del ámbito de la pintura: en especial los retratos de personas. Paralelamente comienzan a confeccionarse reportajes de guerras, álbumes de naturaleza y de viajes a parajes lejanos y exóticos; la fotografía era una prueba del «haber estado allí» (naturaleza testimonial).

b. La fotografía como transformación de lo real (símbolo). En este momento la fotografía deja de ser entendida como una mera huella mimética de la realidad y se comienza a tener en cuenta el aspecto simbólico de la imagen captada. La tesis que transciende es aquella que sostiene que la imagen fotográfica está culturalmente codificada, así como los significados transmitidos y contenidos en los mensajes fotográficos.

c. La fotografía como huella de lo real (índex). En este tercer y último tiempo se mantiene que la fotografía no tiene sentido en sí misma, sino que su sentido está determinado por la relación establecida con su objeto y con la situación en la que ha estado enunciada. De esta forma la fotografía es *singular* ya que la huella es única y sólo remite a un referente que no podrá repetirse nunca más, es *testimonial* puesto que testifica, certifica y ratifica la existencia de determinadas naturalezas, y por último, *designa,* señala con el dedo (aquí/ahora vs. allí/antes).

De este recorrido histórico se desprende que la fotografía posee dos características bien definidas: su registro *mecánico* ya que reproduce una realidad, y el *contenido* de su *expresión* a través de la extracción de significados. Desde esta línea podemos sostener que la fotografía posee tres grandes funciones: *documental* (reflejo, testimonio y representación de la realidad), *artística* (buscar crear emociones), y *textual* (medio de transmitir ideologías y valores).

---

[15]Dubois, Ph. (1983). Op. cit.

[16]La bibliografía sobre fotografía es muy extensa, aunque podríamos destacar algunas obras: R. Barthes: *La chambre claire* (París, 1980); Ch. Baudelaire: *Le public moderne et la photographie* (1859); W. Benjamín: *Petite histoire de la photographie* (1931); G. Freund: *Fotografía y Sociedad* (1974); H. & A. Gernsheim: *La Historia de la Fotografía* (1969).

[17]Dubois, Ph. (1983). Op. cit., Cap. 1.

Establecida la funcionalidad otorgada a la fotografía, se impone establecer el significado totalitario del *acto fotográfico* articulado sobre la necesaria interrelación entre el creativo de la fotografía (dispositivo fotográfico), el objeto o realidad captada, y la lectura que el espectador hace de esa imagen fotográfica. El *espacio-tiempo* fotográfico enmarcarán la creación de la imagen la cual será posteriormente leída por el sujeto.

20.2.2 E1 marco fotográfico: espacio y tiempo

La cuestión del espacio y del tiempo gira en torno al concepto de *corte:* «Temporalmente, la imagen-acto fotográfico interrumpe, detiene, fija, inmoviliza, separa, despega la duración captando sólo un instante. Espacialmente, de la misma manera, fracciona, elige, extrae, aisla, corta una porción de extensión».[18] La fotografía es el fiel representante del *aquí-ahora.*

a. Tiempo. La fotografía es una imagen del tiempo. En ella se encierra un tiempo pasado («embalsamamiento del tiempo» de Peter Wollen) que sigue señalando eternamente lo que ha sido y ya no es (Ch. Metz). Una fracción de segundo se convierte en un momento eternizado, tomado de una sola vez y para siempre: corte de lo vivo para perpetuar lo ya muerto; es lo que P. Dubois (1986) llama la foto como tanatografía (pensemos en las mascarillas mortuorias, en los retratos).

Por ello, la fotografía detiene el tiempo (recordemos la leyenda de la sombra de Plinio), es memoria del pasado, de un tiempo que es discontinuo y sincrónico. Da información sobre el momento en que ocurrió un suceso, para posteriormente restituirlo.

b. Espacio. De igual forma que el tiempo puntualiza nuestra experiencia, el espacio localiza esa misma experiencia en un campo determinado.

El espacio en fotografía es un espacio parcial sustraído en bloque de un continuo, y del cual no se puede salir (a diferencia de la imagen móvil) ya que la fotografía detiene el movimiento; lo que no se ve queda fuera-del-campo visual y no es percibido, aunque puede llegar a ser inferido a partir de la experiencia del observador, quedando incluido en el campo de la representación. Es lo que John M. Kennedy llama la «ley del etcétera» por la cual el espectador suple lo que no ve, lo no representado mediante una función proyectiva. Si la escena no ha sido jamás vista ni queda referida a otras realidades conocidas por el espectador (instantáneas de personas, rituales, u objetos de otras culturas), éste necesitará del apoyo de otras imágenes o de un texto complementario (vg. pie de foto).

Cuando se realiza una fotografía no se intenta llenar un espacio dado, como en la pintura (el lienzo), sino sacar un trozo del espacio que ya viene dado en la realidad, y que es elegido en función de un objetivo previo, con una intencionalidad (recuerdo, reportaje, investigación). La escena enmarcada en el objetivo de la cámara debe representar y/o objetivar aquello que la mirada del fotógrafo desea captar, trabajando los mecanismos perceptivos espaciales de figura/fondo, tamaño y volumen de los objetos, distancia entre los objetos, color, etc.

20.2.3 La lectura fotográfica: el espectador

Para Gombrich (1959) el «papel del espectador» (beholder's share) hace referencia al conjunto de los actos perceptivos y psíquicos por los cuales el espectador, al percibirla y comprenderla, hace existir la imagen, hace existir la fotografía.

[18] Dubois, Ph. (1983). Op. cit., p. 141.

El carácter simbólico de la imagen hace que se convierta en mediadora entre el espectador y la realidad (como valor de representación, de símbolo y de signo de las cosas: R. Arnheim, 1969); y será precisamente esa naturaleza simbólica la que ponga en movimiento el saber, los afectos, las creencias y los modelos culturales y sociales de una determinada época, cultura o clase social, de las cuales el espectador es parte integrante y representante. Sin embargo, las imágenes como medio de comunicación y representación del mundo son universales, tienen su lugar en todas las sociedades humanas, pero siempre son a la vez particularizadas puesto que existirán diferencias culturales en la forma de apropiación de esa imagen.

Ante la fotografía el espectador recibe información (función epistémica), sensaciones (función estética) y representaciones socio-culturales (función simbólica), de tal forma que la imagen le permite asegurar, reforzar, reafirmar y precisar su relación con el mundo visual (E.H. Gombrich). A través de los esquemas perceptivos de *reconocimiento* (de la realidad presentada en la fotografía) y la *rememorización* (de un cierto saber sobre lo real) el espectador reconstruye activamente la imagen, en definitiva la realidad. Sobre la relación del espectador con la realidad habla en 1971 Jean-Pierre Oudart en su artículo «L'Effet de réel» en Cahiers du Cinema: el efecto de realidad (basado en el principio de analogía) y el efecto de lo real (lo que ve ha existido o ha podido existir en lo real). Quedan trazadas pues las líneas directoras del componente de credibilidad que la imagen fotográfica provoca en el que la mira.

Tras la tarea cognoscitiva en la observación de la fotografía nos introducimos en el plano de la interpretación de esa imagen fotográfica, de forma que el sujeto no tan sólo cree en lo que ve, sino que la fotografía posee un carácter revelador sobre la realidad representada. Esta aprehensión de la fotografía se realiza según Barthes sobre la diferenciación entre lo que viene en llamar la «foto del fotógrafo» y la «foto del espectador». Entre la objetividad del primero y la subjetividad del segundo: «La "foto del fotógrafo" implica una escenificación significativa, que debe decodificar el espectador, según el modo cognitivo; pero la "foto del espectador" añade a esta primera relación una relación plenamente subjetiva, en la que cada espectador se recluirá de forma particular, apropiándose de determinados elementos de la foto, que serán para él, como pequeños fragmentos sueltos de lo real».[19]

20.3 ANTROPOLOGÍA Y FOTOGRAFÍA: LA ANTROPOLOGÍA VISUAL

Una vez expuesto el significado de la imagen y de la fotografía como imagen-acto, queda abordar por último el uso de la fotografía en Antropología como una herramienta más en el trabajo de campo (antropólogo/cámara/sujeto). El registro visual (cine, vídeo, fotografía) de los datos recogidos en el transcurso de la observación, complementa a las descripciones de los diarios de campo, a las encuestas y entrevistas, y a las grabaciones magnetofónicas. La elección de uno u otro, o de varios de estos métodos dependerá de los objetivos de la investigación y de las condiciones en que ésta será llevada a cabo.

20.3.1 Fotografía y Antropología

La interrelación entre ambas puede quedar establecida a través de tres períodos históricos diferenciados:[20]

[19] Aumont, J. (1992). *La imagen.* Paidós, Barcelona, p. 134.

[20] Calvo, L. (1994). *Cataleg de l'Arxiu d'Etnografía i Folklore de Catalunya.* Materials Gràfics. Introducció.

a. En el marco colonial, el uso de la fotografía tenía como objetivo enseñar y mostrar a los países occidentales las imágenes de otras culturas consideradas salvajes y exóticas. Con el fin de conseguir su objetivo, la manipulación de las fotografías era frecuente y corriente entre los viajeros que visitaban países lejanos. La fotografía queda al servicio de la dialéctica dominador/dominado. De esta forma, la fotografía etnográfica se articula sobre una ambivalencia entre el estudio de la diversidad humana y la confirmación de la existencia de pueblos primitivos e inferiores. Como respuesta a este posicionamiento, a lo largo del siglo xix, algunos antropólogos utilizan la cámara fotográfica para mostrar las formas de vida y de creencias de los pobladores de estas tribus, y demostrar así que eran erróneamente considerados como primitivos.

De este primer periodo es también la obra del Archiduque Lluís Salvador *Las Baleares descrita en palabras e imágenes* de 1869 a 1891.

b. Tras este primer periodo de ensayo, en un segundo momento se incluye la fotografía ya como forma de registro de campo: Elisabeth Edwards (1992) sugiere que en 1920 la fotografía se transforma en otra herramienta del trabajo de campo. Si bien existen antecedentes en F. Boas, A.C. Haddon, y B. Spencer, son G. Bateson y M. Mead quienes vigorizaron el uso de los métodos visuales en Antropología. En el libro de ambos, *Balinese Character,* Bateson y Mead integran texto y fotografía a partir de 25.000 fotos realizadas durante dos años de investigación. Una vez obtenidas y seleccionadas (un total de 759) eran clasificadas en categorías culturales: padres e hijos, ritos de paso, aprendizaje, etc. La vastedad de tal trabajo lo ha convertido en una de las investigaciones etnográficas de mayor importancia en su campo. Posteriormente, diversas monografías visuales han utilizado algunos métodos de trabajo y de presentación al estilo de Balinese Character, entre los que cabe destacar la investigación de Danforth & Tsiaras (1982) sobre el ritual de la muerte en la Grecia rural, la de Cancian (1974) sobre la cultura campesina de México, y la etnografía visual de Gardner & Heider (1968) sobre los rituales de guerra en Nueva Guinea. J. Van Maanen (1988) ha llamado a estas y otras monografías «relatos realistas» de la etnografía, en las que las cuestiones subjetivas son un documento a interpretar bajo conceptos teóricos de la antropología.

c. En un tercer momento la utilización de la fotografía como un método cualitativo de investigación etnográfica conduce a la formulación de la llamada *Antropología Visual.* A partir de la década de los 60 la sociología visual enfocó su objetivo hacia las realidades del Tercer Mundo y de culturas marginales, originándose un gran número de estudios fotográficos sobre la cultura de las drogas (Clark, 1971), los guetos negros (Davidson, 1970), la vida contracultural (Simón & Mungo, 1972), etc. La inspiración provenía especialmente de la tradición humanista de los fotógrafos documentalistas, como Jaboc Riis (1890) y R. Frank (1959) cuyos libros incluían buenos textos pero carecían de teorías sociológicas. En esta línea se encuentran trabajos fotográficos-sociológicos como el de Adelman (1972) sobre el racismo y la pobreza sureña, E. & A. Smith (1975) que centraron su estudio en la ciudad japonesa de Minamata, o el de Estrin (1979), y Owens (1973). La corriente documentalista que se generó puso en primer plano un tema fundamental: cómo la interrelación con los sujetos fotografiados y las creencias e ideologías del observador influyen en los estudios fotográficos (el compromiso social; subjetivismo). A partir de estas premisas H.S. Becker (1974)[21] plantea la función de la teoría en la representación fotográfica: La teoría guía a la fotografía, y esta teoría puede venir impuesta (se da por sentado una determinada organización de la realidad) o provenir de un conocimiento profundo y diferenciado de las personas. Por consiguiente la credibilidad y fiabilidad de las imágenes fotográficas en estudios socio-

[21]Becker, H.S. (1974). *Photography and Sociology.*

culturales constituye el caballo de batalla. Subjetivismo y objetividad se entrecruzan en un difícil camino hacia la representación de la realidad.

La funcionalidad de la fotografía como herramienta de trabajo antropológico queda patente en el número de publicaciones que se generaron a partir de los años 60, entre ellas las revistas *Visual Anthropology* y *Visual Anthropology Review,* y de centros de documentación: Musée de l'Homme (París), Pitt-Rivers Museum (Cambridge), Peabody Museum (Harvard, EE.UU.), o el Centro Granada d'Antropología Visual (Manchester). En esta línea cabe nombrar el trabajo llevado a cabo por el AEFC (Archivo Etnográfico y de Folclore de Cataluña) que en su primera edición ha realizado una tarea de recogida de material fotográfico sobre la cultura catalana, para posteriormente confeccionar una segunda edición donde también se incluye material gráfico proveniente del resto de España, de Europa, América y África.

20.3.2 El testimonio fotográfico: «He estado allí»

El *testimonio* es sin lugar a dudas la función comunicacional más importante de la imagen fotográfica. La imagen aparece así cargada de fuerza empírica y sirve de apoyo y refuerzo al mensaje narrativo-explicativo: «Lo que os digo es verdadero, ya que lo muestra la imagen». Si bien la monografía etnográfica puede prescindir de la imagen fotográfica, ésta viene a aumentar, si cabe, la veracidad del texto y la comprensión del mismo. El relato visual y el relato verbal se complementan. Describir e interpretar otra cultura diferente a la propia no es tarea nada fácil; por eso, los registros fotográficos ayudan a que el lector sea capaz de poder llegar a entender, ya no tan sólo la situación social que se describe, sino también las implicaciones psicológicas y simbólicas que de ella se desprenden. No se trata únicamente de un conocimiento objetivo de la realidad sino de una reestructuración de esa experiencia cultural (Tyler, 1986). Una vez obtenidas todas las fotografías éstas deben ser organizadas y presentadas en términos de ideas que se puedan verbalizar.

La naturaleza testimonial de la imagen plantea otra cuestión: el de la *objetividad* (cómo ha sido obtenida, con qué finalidad ha sido registrada). En definitiva, de la credibilidad de la fotografía, y del peligro de la manipulación. J. Collier defiende la *etnografía visual* como un camino eficiente para el reconocimiento de aspectos culturales e interrelaciones sociales; en el prólogo a su libro *Visual Anthropology: Photography as a Research Method (1967),* G. & L. Spindler escriben: «(el etnógrafo) usa la cámara no como una técnica de búsqueda, sino como una gran confirmación selectiva de que ciertas cosas son de ese modo, o como muestra selectiva de la realidad». Es por lo tanto un conocimiento parcial de la sociedad, puesto que esa instantánea es un fragmento puntual de una situación cultural más compleja (vg. la danza en un ritual iniciático). Por ello, el etnógrafo busca la fotografía más impactante o que mejor ilustre su objetivo.

H.S. Becker (1986) plantea la cuestión de la validez del registro visual en estos términos: «La credibilidad de una imagen debería estar basada en la evidencia del sentido común, antes que en la discusión sobre la calidad esencial de la fotografía. Cuanto más sepamos sobre cómo la fotografía es una aproximación a la vida real, tanto más podemos juzgar su validez»,[22] y más adelante pone en cuestión si la fotografía representa «sólo» la realidad de un marco determinado basándose en «distinguir entre la premisa de que la fotografía es la verdad sobre algo, y la premisa de que la fotografía es toda la verdad sobre algo».[23]

[22]Becker, H.S. (1986). *Doing things together.* Evanston, Northwestern, University Press, p. 11.
[23]Becker, H.S. (1986). Op.cit., p. 252.

La «objetividad» de la realidad cultural, que desea ser transmitida al lector mediante la fotografía, choca con dos lecturas: la del creativo-etnógrafo y la del receptor-lector. La imagen muestra una realidad y la reafirma como existente en un espacio y tiempo ya pasado; sin embargo esa instantánea ha estado «motivada» y posee una finalidad comunicacional y testimonial, que posteriormente el lector interpretará apoyándose en el texto que acompaña a la imagen. Por lo tanto, la fotografía es objetiva porque recoge un acontecimiento existente y es subjetiva en la forma de realizarla y de observarla.

En todo este discurso no debe ser olvidada la presencia de la cámara fotográfica en el trabajo de campo. Nos remitimos pues a la cuestión ética del etnógrafo. Si bien no existe una fórmula global para todas las situaciones, se hace necesario particularizar cada investigación: la cámara es introducida y debe ser usada en función de las demandas y perspectivas culturales de los sujetos de forma que cada solución debe ser tomada individualmente. S. Gold (1989) establece la necesidad de establecer un convenio con los sujetos objetivo de la observación, sin olvidar la sensibilidad del etnógrafo ante situaciones determinadas; este convenio permitirá al investigador tener en cuenta los sentimientos, deberes, valores y puntos de vista de los otros: «El convenio etnográfico recuerda que el investigador debe considerar las necesidades de los otros sujetos cuando investiga y cuando publica».[24]

En el marco de la interrelación entre antropólogo y sujeto, Collier (1967) fue el primero en utilizar la *Photo Elicitation* (Foto Descubierta). Este método consiste en un modelo de colaboración entre el etnógrafo y el sujeto de forma que las entrevistas para obtener información están guiadas por imágenes; de esta forma, al igual que en la técnica del dibujo interpretado, el sujeto debe realizar una lectura de la imagen desde su perspectiva cultural, convirtiéndose el investigador en un oyente.

Saber escuchar y saber observar son las bases necesarias para una buena comprehensión e interpretación de las otras realidades culturales que nos rodean.

BIBLIOGRAFÍA

AUMONT, J. (1992). *La imagen.* Paidós, Barcelona.

BANTA, M. & HINSLEY, C.M. (1986). *From Site to Sight. Anthropology. Photography and the Power of Imagery.* Cambridge, Peaboby Museum Press.

BATESON, G. & MEAD. M. (1942). *Balinese Character: A photographic analysis.* New York.

COLLIER, J. Jr. (1967). *Visual Anthropology: Photography as a research method.* Holt, Rinehart & Winston, New York.

DEBRAY, R. (1992). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente.* Paidós, Barcelona.

DUBOIS, Ph. (1983). *El acto fotográfico. De la Representación a la Recepción.* Paidós, Barcelona.

EDWARDS, E. (Ed.) (1992). *Anthropology and Photography 1860-1920.* New Haven, CT: Yale University Press.

DE FRANCE, C. (1979). *Pour une Anthropologie Visuelle.* Mouton E., Paris.

GÓMEZ DE LIAÑO, I. (1994). *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta.* Tecnos, Madrid.

HAMMERSLEY, M. & ATKINSON, P. (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación.* Paidós, Barcelona.

LACAN, J. (1966). *Écrits.* Seuil, Paris.

LEÓN, J.L. (1992). *Persuasión de masas.* Deusto, Bilbao.

---

[24]Gold, S.J. (1989). Ethical issues in visual field work. En: G. Blank, J. MacCarthy & E. Brent (Eds.). *New Technology in sociology: Practical applications in research and work.* New Brunswick, N.J., pp. 99-112.

NARANJO, J. (1994). *Del registro físico al cultural. Anotaciones sobre la interrelación entre la Fotografía y la Antropología.* En: L. Calvo, J. Maná & J. Naranjo, Temps d'Ahir.
SCHAEFFER, J.M. (1987). *La imagen precaria. Del dispositivo fotográfico.* Cátedra, Madrid.
SOUGEZ, M.L. (1991). *Historia de la Fotografía.* Cátedra, Madrid.
VILCHES, L. (1993). *Teoría de la imagen periodística.* Paidós, Barcelona.

21. Los diarios de campo

Pilar Jimeno Salvatierra

Con la publicación póstuma del *Diario* de Malinowski se ha abierto una polémica, al constatar que de la experiencia del etnógrafo en las Islas Trobriand han surgido dos versiones diferentes de la misma realidad y del mismo autor: el *Diario y Los Argonautas.*

21.1 CUESTIONAMIENTO DEL DIARIO

Las preguntas formuladas hoy a posteriori al examinar los «Diarios de campo» podrían ser las siguientes: un diario de campo: ¿por qué?, ¿para qué?, ¿para quién? Los diarios de Malinowski ¿responden a una necesidad planteada por el trabajo práctico?, ¿son útiles de trabajo?, ¿o responden más bien a una moda de época que impelía a producir su propio diario a todo burgués bien educado?

En primer lugar es necesario empezar por una distinción que puede resultar aclaratoria con respecto al problema, que consiste en diferenciar los «diarios» de las «notas de campo». Respecto a estas últimas el autor se declara partidario, refiriéndose a ellas como a un útil más del trabajo de campo (MALINOWSKI, 1977).

Establecida la diferencia entre «notas» y «diarios», pasemos a examinar estos últimos brevemente.

Con respecto a los diarios (1914-15 y 1917-18), se puede afirmar que son algo a medio camino entre: una agenda, literatura epistolar, y un esquema de trabajo. Tienen poco que ver con un útil antropológico. En muy pocas ocasiones aparecen pensamientos sobre el trabajo a realizar. Son más bien un escarceo literario e intimista con un interlocutor inexistente. Quizá es el soliloquio de Malinowski consigo mismo. No se produce en ellos ninguna cosmovisión sobre la sociedad estudiada, sino una especie de desecho existencial de la cotidianidad, que al autor se le presenta con frecuencia tan abrumadora como pueda serlo para cualquiera de los habitantes de las ciudades de hoy. Tan sólo aparece una válvula de escape: la contemplación del paisaje.

Pero ¿qué representan los diarios en la producción del autor?, ¿algo tético, o una exigencia más de su moral calvinista sobre el trabajo?

El diario se vuelve para el autor un receptáculo del material de desecho psicológico, es un orinal antropológico de su tiempo. Allí aparecen sus productos eliminables como: prejuicios raciales declarados y no declarados; un juego de falsa aceptación de los prejuicios de la moral burguesa; sus intereses profesionales claramente orientados, a los que ayuda su elección de cónyuge; y todo tipo de desajustes respecto al lugar del trabajo práctico: insa-

lubridad del clima, problemas con la salud, desprecio por los indígenas, a los que llama «negros» de forma despectiva; y también valoraciones morales negativas sobre los blancos que allí habitan, que aparecen calificados por una razón u otra.

Estos diarios representan el desajuste experiencial en el propio terreno del trabajo práctico. No pienso, en absoluto, que el autor hubiera consentido en publicarlos según se produjeron. Es más probable pensar que cayera en la trampa de escribir un diario, y eso le traicionó.

Por otra parte, no es usual que el antropólogo hable del trabajo de campo, durante el proceso de producirse el mismo. Si lo hace es a posteriori, al escribir la monografía. El resultado de esto es una descripción falsa de cómo tiene lugar el proceso de descubrimiento, que al construirse con posterioridad aparece muchas veces con una fuerte carga de hiper-coherencia, casi inevitable si no se plantea críticamente.

El elemento que puede arrojar alguna luz sobre la naturaleza de los diarios de campo es la pregunta sobre a quién van dirigidos, ¿son parte de una literatura epistolar, que no llega a su receptor? o, por el contrario, van dirigidos a sí mismo.

Y por último, si es así, ¿por qué no los destruyó una vez finalizadas las principales monografías? (Considero principales monografías: «Los argonautas del Pacífico Occidental», 1922, «La vida sexual de los salvajes del Noroeste de Melanesia», 1929, y «El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand», 1935.) ¿Por qué guardarlos? ¿Fue el gran narcisismo de Malinowski lo que le hizo no renunciar a una sola de sus líneas?

Comparando el espíritu del antropólogo, que aparece en las monografías con el hombre que se esconde detrás de sus diarios, podríamos decir que asistimos a un caso de esquizofrenia moral. El antropólogo es capaz de encontrar sentido e integración, valores morales, un mundo de normas coherente y aceptable para los melanesios, y no es capaz, sin embargo, de encontrar algo parecido en la sociedad que a él le toca vivir. Se siente como teniendo que vivir en un mundo no justificable moralmente, pero que se ve obligado a aceptar. Y lo que es más, es compelido a elegir en él. Esto provoca, quizá, la falsa conciencia tan clara en los diarios.

21.2 EL ANTROPÓLOGO ECONÓMICO

En las monografías aparece un antropólogo, que no sólo estudia pormenorizadamente la sociedad melanesia, sino que hace un análisis integral de la misma, donde todo está inter-relacionado en un corpus coherente, en que no se podría cambiar una sola cosa sin cambiar el resto. Así dice: «si un reformador blanco bien intencionado... tratase de suprimir el sistema indígena, sólo resultaría de su reforma un bien dudoso y un mal cierto. En general, toda destrucción de una costumbre de la tribu es perjudicial al orden y a la moral» (MALINOWSKI, 1975: 133).

Las monografías sobre las Trobriand, se muestran al lector, como si Malinowski estuviera instalado en plena Utopía, contemplándola. El proceso de construcción de las mismas implica no sólo el análisis, sino también el debate con las principales teorías de la sociedad de su época.

Descubre cómo para los trobriandeses, el mundo económico no es un mundo que produzca directamente para el abastecimiento de la familia, sino que este abastecimiento está previamente mediado, por la necesidad social del intercambio.

Existe una pregunta básica, que flota en las monografías del autor, aunque no esté directamente expresada. ¿Por qué el sistema de la producción-apropiación de alimentos está mediado por la necesidad de intercambio, y no es utilizado directamente para el avituallamiento familiar?

Hoy nos hacemos además una serie de preguntas en conexión con ella: ¿Es esto una

condición económica generalizable?, ¿lo es de un cierto tipo de sociedades?, o ¿sólo para un grado de desarrollo de éstas? Todas estas cuestiones dependen de una pregunta más radical, ¿qué significa el intercambio económico?

La Economía clásica había acostumbrado a hacer pensar que todas las sociedades tienen un proceso económico que va de la producción a la acumulación. Sin embargo, a través del análisis de estas sociedades se asiste a otro proceso no subsumible en dichas categorías: producción-abastecimiento para el intercambio. (Aunque el autor también nos hable de una acumulación en esta sociedad, lo será para el intercambio.)

Malinowski tendrá que partir de nuevas categorías, que permitan la observación de los fenómenos económicos, y el concepto que se muestra como categoría explicativa más adecuada para dar cuenta de ellos; es el del intercambio económico: «toda la vida tribal está regida por un constante dar y tomar», nos dice el autor (MALINOWSKI, 1973: 173).

¿Qué pueden significar todas las interdicciones alimentarias entre los trobriandeses? La mayor parte de ellas son las que configuran el mundo del intercambio, la forma organizativa más estable posible.

El intercambio se produce no sólo entre parientes dentro de la aldea, sino entre unos poblados y otros, entre un tipo de alimentos y otros, entre unas tribus y otras, entre unas islas y otras. También entre tipos de bienes diferentes, no sólo consumibles, sino sociales: estéticos, de prestigio, etc., donde el autor es capaz de apreciar, a veces, su completa banalidad y gratuidad respecto a las necesidades de la existencia cotidiana.

Es el mundo del intercambio, que acaba en el análisis del «kula», como expresión de un mundo comercial de más amplia red.

Unas cuantas citas de distintos niveles económicos, pueden situarnos de lleno en el mundo del intercambio autóctono fácilmente.

Un ámbito privilegiado para la observación son de antiguo las relaciones de parentesco, y en especial las de alianza. Desde éstas dice el autor: «(la) declaración de matrimonio es seguida por un intercambio de regalos, acto típico de toda transacción entre trobriandeses» (MALINOWSKI, 1975: 109).

Recordemos que en este tipo de sociedades -entiéndase jefaturas-, la apreciación de un bien como económico, afecta tanto a los bienes materiales como a los de prestigio. Veamos: «Un jefe, un notable de la aldea o, en general, todo hombre de rango, rico y poderoso, dará a su hijo predilecto todo cuanto legalmente pueda quitar a los demás herederos: terrenos en la aldea, privilegios de pesca y caza, cierta parte de la magia hereditaria, una posición en el comercio Kula, un lugar privilegiado en la canoa y prioridad en las danzas».

Se puede observar que son considerados bienes económicos a igual efecto: los terrenos, los privilegios de pesca y caza, la magia de la familia, el puesto en el comercio kula y los lugares de prestigio en la canoa y en las danzas. Tenemos, al menos, cinco esferas distintas de bienes económicos, que pertenecen a grados organizativos diferentes del desarrollo económico-social.

La forma de analizar la sociedad por parte de Malinowski es exhaustiva. El distanciamiento de la observación tan necesario a todo antropólogo, aparece claramente en su segunda monografía al hablar del intercambio matrimonial: «cuando se examinan de cerca los métodos corrientes de la economía indígena, se observa que contribuyen poderosamente a estimular y mantener la actividad industrial. Si el indígena sólo se viera obligado a trabajar para la satisfacción de sus necesidades personales e inmediatas... jamás produciría excedente, dado que no posee medios para capitalizar. Pero los sentimientos profundamente arraigados de ambición, honor y deber moral le han permitido alcanzar un nivel relativamente elevado de productividad y organización, que le conduce a obtener una producción suficiente para hacer frente a la calamidad durante los años de sequía y mala cosecha» (MALINOWSKI, 1975: 133).

La combinación entre «derecho paterno» y «herencia matrilineal», analizada porme-

norizadamente en «El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand», serán, según Malinowski, la puesta en funcionamiento organizativa del entramado económico, previsto ya por los indígenas para hacer frente a desastres, y produciendo una efectiva estabilidad económica llevada a cabo por medio del intercambio, como se acaba de observar.

Este es el planteamiento «etic» de la vida económica melanesia, mostrado con toda claridad desde la observación del sistema económico. Las citas presentadas son lo suficientemente relevantes como para poder considerarle sin lugar a dudas como el precursor de la Antropología Económica y el obligado antecesor de teóricos como: Mauss, Polanyi, Sahlins, y un largo etcétera, así como claramente Harris y otros materialistas culturales, al afirmar que los valores morales de la sociedad trobriandesa sirven para mantener en orden el sistema económico completo.

La teoría del intercambio sería perfecta si se continuara con una mayor observación del papel que juega la conservación del alimento en la capacidad de desarrollo de este tipo de sociedades. También hubiera sido excelente insistir más en el análisis de las conexiones entre las distintas esferas de valor que aparecen entre los trobriandeses. Desarrollos de este tipo serán seguidos más tarde por autores dedicados a Antropología económica.

Al releer hoy la teoría del intercambio en Malinowski, es inevitable recordar antropólogos como: Marx, Polanyi, Sahlins, Mauss, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Firth, Bohannan, Boas, M.N. Cohen, Harris, etc. Todos ellos estarían situados en el centro de la polémica sobre los problemas planteados por el autor respecto al intercambio, continuando el tema o con planteamientos alternativos.

R. Firth atribuye el valor de la obra del autor, y su estímulo como pionero a tres cosas: «la novedad de sus investigaciones directas sobre el terreno, hechas siempre con la atención despierta a todas las implicaciones económicas; a la fuerza y a la sinceridad de su exposición concreta, y a su clarividencia al interesarse por las relaciones entre la economía y otros aspectos del sistema social tanto, al menos, como por los fenómenos económicos en sí mismos» (FIRTH, 1974: 227).

La mayor parte de los principales teóricos de la Antropología económica se han inspirado en la teoría del intercambio de Malinowski, quién, a la vez, hace declaraciones sumamente críticas que parecen ir dirigidas a la teoría marxista, como la siguiente: «mientras toda una escuela de economía metafísica subrayaba la importancia de los intereses materiales -que en último término son siempre intereses de nutrición-, dentro del dogma de la determinación materialista de todo proceso histórico, ni la antropología, ni ninguna otra rama especial de la ciencia social han puesto su atención devota en esta cuestión de la alimentación. Los fundamentos antropológicos del marxismo o del antimarxismo están todavía por sentar» (MALINOWSKI, 1975: 36).

Malinowski se queja de que no se haya prestado a la alimentación y nutrición, la misma importancia teórica que al sexo, y así afirma: «toda la ciencia de la cultura será estéril mientras la segunda gran base de la sociedad humana, la búsqueda del alimento, no haya ocupado toda la atención de los antropólogos» (MALINOWSKI, 1975: 36).

Se puede apreciar por estas citas, que el planteamiento materialista del autor, y su visión funcional de la sociedad le hacen abrir nuevos caminos para la investigación antropológica, que hoy son específicos, como sucede con la Antropología de la alimentación, mucho más desarrollada actualmente de lo que Malinowski hubiera podido imaginar.

Más tarde, K. Polanyi, examinando las monografías de Malinowski sobre Melanesia y su teoría del intercambio económico, al compararla con la de R. Thurnwald y otros autores, harán posible la formulación de una teoría de alcance más amplio que afirma la existencia de tres principios generales de funcionamiento de los sistemas sociales, los principios de: reciprocidad, redistribución e intercambio, no como tipos excluyentes, sino como expresiones de predominancia de un tipo sobre otro (POLANYI, 1976: 76).

Posteriormente M. Sahlins también elaborará la herencia teórica de Malinowski, exa-

minando las formas de reciprocidad de manera exhaustiva en las sociedades tribales (SAHLINS, 1972: 72).

Estas citas seleccionadas hacen suponer que el autor utilizó el trabajo práctico sobre el intercambio, por medio del cual se debate con teorías materialistas, recurriendo a bases coherentes con un planteamiento material más completo que el que ofrecía el marxismo. Más arriba se han visto las repetidas referencias a la necesidad de un estudio de la alimentación y nutrición como elemento básico de cualquier sistema cultural.

Planteamientos de este tipo, serán desarrollados posteriormente por autores como M.N. Cohen, Chagnon, Divale, Lee, Harris, etc.

Sirvan estos ejemplos para demostrar la relevancia y el impacto de las monografías de Malinowski en la historia del pensamiento antropológico, así como el papel pionero que juegan sus escritos.

21.3 EL ESTUDIO DE LA VIDA SEXUAL ENTRE LOS TROBRIANDESES

En mi opinión, tanto «Los Argonautas de Pacífico Occidental», como «La vida sexual de los salvajes» y «El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand», se reparten el mejor trabajo de Malinowski. La primera estudia preferentemente el mundo económico, la segunda, a pesar de su título, la organización social, y la tercera es la elaboración concluyente y reflexiva de las otras dos. Las tres obras aparecen como continuación una de otra, y en la segunda también se ofrecen interesantes reflexiones «etic», sobre los fenómenos observados en la primera.

Resulta imprescindible intentar situarnos en el contexto histórico en que se publica «La vida sexual de los salvajes». En 1932, esta publicación aparece como un libro novedoso para su época, que en parte pone a prueba las teorías freudianas, unas veces siguiéndolas, otras contradiciéndolas.

Quizá no esté demasiado claro el pensamiento de Malinowski al respecto; se le ve pasar de consideraciones freudianas, a los planteamientos de E. Westermarck con demasiada facilidad, siendo posturas antitéticas con respecto al papel de las pulsiones dentro de la familia humana.

Malinowski adopta el modelo prohibición-transgresión, que toma de Freud, con respecto a la dinámica del instinto sexual. Sin embargo las tesis de Westermack son reproducidas, aunque no explícitamente, al hablar de la relación padre-prole, mostrándolas, a veces, como información «emic». Otras veces son expuestas como parte del modelo explicativo general, de la familia en las Trobriand.

Respecto a la teoría freudiana en su totalidad, lo que intenta el autor es situarla socialmente, y así poder examinar su validez teórica. Esta tesis está muy clara al decir el autor: «La fuente de los sentimientos e inclinaciones ilícitos debe buscarse en los tabúes sociales de una comunidad. Y la indiferencia, más aún, la repugnancia explícita de los psicoanalistas a tomar en serio la organización social, quita casi todo su valor a la aplicación que ellos mismos hacen de su doctrina a la antropología» (MALINOWSKI, 1927).

Esta falta de marco social de la teoría freudiana, es una acusación reiterada en la obra del autor una y otra vez.

También existen ataques puntuales, como puede ser el que ofrece con el ejemplo del adulterio entre los trobriandeses, donde la cuestión de los celos en el complejo del triángulo edípico, no se resuelve por medio de un modelo triangular, como pretende Freud, sino que en esta sociedad aparecen siempre dos triángulos, constituidos por los cónyuges de ambas parejas, que de algún modo intervienen en la relación (MALINOWSKI, 1975: 293).

Malinowski examina la vida sexual de los trobriandeses con el mayor detenimiento posible, insertándola dentro de sus coordenadas sociales. Y desmiente las anteriores defini-

ciones de esta sociedad como orgiástica. Por el contrario, hace ver las limitaciones de las relaciones sexuales, a cargo de los controles sociales que son fuertes, y de cómo están siempre dependiendo del resto de las relaciones sociales.

La descripción que hace de las relaciones sexuales es desmitificadora para su tiempo, y está contemplada con gran naturalidad en la monografía. Nos informa cómo los indígenas hacen referencia en sus conversaciones a la vida sexual como algo natural, salvo en presencia de los parientes tabú. El sexo aparece en el relato de sus juegos y canciones. Sin embargo, tienen un gran sentido del pudor, y guardan las relaciones sexuales para la intimidad.

Expone no haber encontrado aberraciones sexuales, en el sentido propio del término, es decir, como actividades sustitutivas de relaciones sexuales. En caso de producirse alguna, como son los casos de exhibicionismo que aparecen en relatos emic, son sancionadas por la propia comunidad con la mayor ridiculización. Con una sanción típica de sociedades que aún no han crecido demasiado, siendo, sin embargo, un medio de control social eficaz.

El miedo al ridículo actúa inhibiendo comportamientos sexuales que se consideran en esta sociedad inmaduros socialmente.

Otras veces los sentimientos punitivos son tan fuertes que impelen al suicidio a los transgresores de las normas. Son generalmente transgresiones a la ley de exogamia, (entiéndase en concreto tabú del incesto), o bien parejas cuyo matrimonio se considera inadecuado por diferencias económicas.

Por medio de ejemplos como este, el autor hace ver cómo los valores morales están tan fuertemente desarrollados, que sirven como autocontrol y seguimiento de las normas consideradas buenas por y para la sociedad. Esto es propio de comunidades no muy especializadas, donde no existe aún una amplia diversificación de funciones, como es el caso de las jefaturas melanesias.

Para poder entender la moral de las relaciones sexuales y el grado de libertad en la elección de pareja, hay que observar la relación entre los términos de parentesco: «luguta» (hermana) y «tabugu» (prima materna). La primera expresa el tabú, la segunda la ley de exogamia, representada por todas las mujeres matrimoniables del grupo que se consideran como prima cruzada clasificatoria matrilateral, que puede incluir generaciones alternas.

Respecto al tabú que prohíbe el incesto entre hermano y hermana, al que Malinowski dedica una amplia documentación, nos dice: «El tabú que prohíbe el incesto entre hermano y hermana constituye el más importante y dramático de la organización social trobriandesa, sobre todo en razón de una singular laguna que presenta la doctrina tradicional, de una contradicción dogmática, que coloca la fuente del amor y de la magia erótica en el incesto entre hermano y hermana».

Por qué habla aquí el autor de contradicción dogmática, ¿se ha olvidado del modelo freudiano prohibición-transgresión?

Y por otra parte, ¿qué quiere decir con doctrina tradicional?, ¿está entendiendo acaso la historia oral como institución?, porque tan sólo así se podría hablar de contradicción.

21.4 LOS VALORES ENTRE LOS TROBRIANDESES

Los valores que Malinowski considera prioritarios para los trobriandeses son: la generosidad y los que de una forma u otra dependen de la ley de exogamia. Estos valores aparecen en forma negativa, como tabúes concretos sobre casos de incesto. Otro contravalor es la avaricia, que aparece claramente opuesto a la generosidad.

En las Trobriand, la abundancia de riquezas consumibles es utilizada con frecuencia como signo y como símbolo, mostrándose de manera ostensible. Esto puede hacer pensar que al menos una parte del valor-riqueza, está representado en esta sociedad por las materias primas, como sucede en casi todas las jefaturas.

Y con esta reflexión volvemos a insistir en la relación indisociable entre vida social,

a partir del entramado organizativo, y vida moral como continuación del mismo, que serían del gusto de Malinowski por su posición holista coincidente con su culturalismo funcionalista. Es de apreciar la importancia que presta el autor a los valores morales, analizándolos engarzados en el funcionamiento de un todo organizativo cultural. Y concederle, por tanto, un lugar como pionero en este campo de estudio.

21.5 LA PUBLICACIÓN DE LOS DIARIOS DE CAMPO

Después del largo elogio de las monografías, en las que el autor se revela como un magnífico observador en profundidad de este tipo de sociedades, siendo ésta la parte más perfecta de toda su producción, y también como un inteligente pionero, dibujante de rutas de especialización que más tarde seguirá la Antropología, quizá no sea justo plantearse la crítica al autor como persona desde sus diarios, sobre todo, considerando que no fue él quien decidió su publicación.

Existen varios aspectos que en la actualidad resultan llamativos por considerarlos discordantes con lo que se piensa podría ser la cosmovisión particular de un antropólogo desde el punto de vista humano.

Resulta difícil de comprender, que un hombre que conoce en profundidad la teoría freudiana, comparte los ideales higienistas de principios de siglo, con sus ideas positivas sobre el nudismo, etc., y que es capaz de contemplar la vida sexual de los trobriandeses como una expresión de la naturaleza humana, aún no corrompida por la civilización, sea capaz de aceptar para sí mismo unos ideales puritanos, y se sienta culpable cuando en algún momento no se atiene a ellos.

Tampoco mantiene relaciones sexuales con las indígenas, si nos atenemos a sus declaraciones, a pesar de que a veces le resultan atractivas, según confesión propia. Podríamos preguntarnos si esto no es producto de algún prejuicio racial, de los que aparecen en los diarios. O quizá son sus ideales perfeccionistas con respecto a su propia conducta los que lo impiden. O más bien es el aspecto cognitivo el que sirve de freno, al considerar su estancia en las Trobriand como un «limitado compás de espera en sus proyectos de futuro», según sus propias palabras.

Sus vacilaciones de elección respecto a su primera pareja N.S. en el diario; y a Elsy, su futura mujer, representa el modelo perfecto de los valores de la moral burguesa: «un matrimonio ventajoso desde varios aspectos y el juego de la autosugestión, y la represión de relaciones sexuales antes del matrimonio», según palabras del autor.

La pregunta más adecuada sería, ¿por qué el conocimiento exhaustivo de la sociedad y de las teorías psicológicas sobre la misma, no le sirven para cambiar en algo la sociedad occidental a la que compara constantemente con la melanesia, al menos en lo referente al comportamiento individual? Quizá sólo por medio de la construcción de las monografías es como llega a ver una sociedad más en consonancia con las necesidades humanas que la nuestra.

Quizá es tan sólo a través de la obra como pretende operar el cambio en la sociedad, por su efecto en la Antropología oficial, y en los lectores, en su mayoría antropólogos.

Al enjuiciar los diarios de campo, debemos pensar que con referencia al proceso de producción, las monografías son muy posteriores en el tiempo a la producción de los diarios.

Es posible que durante la redacción de las monografías se produjera ese proceso de empatia imprescindible entre el antropólogo y la sociedad estudiada, que en los diarios aparece como aversión.

Desde el punto de vista antropológico, la acusación más grave es la que está en relación con los prejuicios raciales que aparecen alguna vez de manera esporádica no sólo en los diarios. Por ejemplo en «La vida sexual de los salvajes» podemos ver algunas: «...cuando

una raza superior se pone en contacto con una inferior, siempre se siente dispuesta a atribuir a los miembros de ésta un poder demoníaco y misterioso» (p. 173).

Aunque el contexto implica una crítica a la sociedad «superior» por establecer prejuicios, la forma de afirmarlo es categóricamente racista.

Existen afirmaciones más ambiguas, en las que reconoce sus prejuicios, que él llama «de razas nórdicas», como la siguiente: «...personajes realmente dignos de admiración. En las islas Trobriand, a pesar de nuestros gustos europeos y de nuestros prejuicios de razas nórdicas, no es difícil encontrarlos; pues entre una variedad considerable de tipos, se encuentran hombres y mujeres de rasgos finos y regulares, de cuerpos bien formados y flexibles, de piel clara, dotados de ese encanto personal que nos predispone en favor de un individuo de una nacionalidad o de una raza» (p. 224).

Esta cita es un ejemplo de la racionalización de cómo puede influir la apariencia estética como elemento de atracción o rechazo de los individuos, pero en ella también se revela la preferencia por facciones de tipo europeo y color claro de la piel, que quizá no sea una apreciación universal, aunque sí lo sea de manera generalizada para la cultura hegemónica universal de aquellos momentos.

Respecto a los «diarios», recordemos que los indígenas son llamados «negros» con término despectivo en un par de ocasiones, aunque el contexto en el que lo utiliza parece que tiene más que ver con el insulto personal debido a las dificultades iniciales del trabajo.

En suma, se puede afirmar que todas las citas revelan, sino una ideología, al menos prejuicios raciales, que no deberían aparecer en la obra escrita de ningún antropólogo, porque es siempre asociar cualidades o defectos a rasgos físicos de manera gratuita, que nada tienen que ver con cualidades objetivas y se muestra claramente como una parte del irracionalismo del racismo.

Reconsiderando el hecho de la publicación póstuma de los diarios de Malinowski, hay que decir, que tiene tan sólo una ventaja, vuelve a poner de moda a un clásico de la Antropología que bien merece ser leído de nuevo.

Por otra parte, con la publicación, las opiniones de los antropólogos se bifurcan: una parte le disculpa, otros le atacan. Ambas posturas tienen que ver con: actitudes conservadoras con respecto a la institución académica, y también con planteamientos epistemológicos distintos con respecto a la ciencia o arte conocida con el nombre de «Antropología».

Respecto a los que le disculpan, parte de ellos lo hacen, confesadamente o no, por motivos institucionales. Otra parte, por no considerar atacable su pensamiento, situándolo en su contexto histórico, y sobre todo por pensar que hay más que elogiar, que atacar en su producción.

Respecto a los mas críticos, es probable que lo sean más respecto al cuestionamiento de la antropología clásica hoy, que como ataque al autor.

La crítica al autor sirve, en parte, para replantear el estatuto epistémico de la Antropología, que comienza con un proceso sobre cómo hacer Etnografía y acaba en otro de fuerte deconstrucción respecto al todo antropológico, que está a punto de acabar, pero que entre tanto sirve para diversificar y hacer crecer la teoría en base a una reflexión antropológica, de la que estaba muy necesitada.

Los nuevos planteamientos de los deconstructivistas, llamados «postmodernos» son un filtro que se aplica tanto a los puntos de partida ideológicos y políticos, como al pretendido estatus científico de la Antropología, que a partir de ahora no puede esconder su labilidad, planteándosele dos opciones: una reformulación de la materia como arte o disciplina humanística (de aquí el uso del término «retóricas» por los postmodernos), o bien una reformulación de la materia objeto de estudio, esta vez demostrando que es ciencia, es decir, con una nueva y mejor fundamentación, o al menos con metodologías más elaboradas.

21.6 DEL TRABAJO DE CAMPO A LA MONOGRAFÍA: LA ETNOGRAFÍA

Malinowski, al referirse al método del trabajo de campo, nos habla de utilizar grados consecutivos de aproximación; así nos dice: «el primer estadio de aproximación, o de investigación, consiste en la verdadera observación de los hechos aislados y el registro completo de cada actividad concreta, ceremonia o norma de conducta. La segunda línea de aproximación es la correlación de estas instituciones. La tercera línea de aproximación es una síntesis de los distintos aspectos» (MALINOWSKI, 1977: 468).

El autor se vuelve a mostrar pionero en este aspecto metodológico, planteándosele en el campo de lo que él llama «observación» la mayor parte de los problemas que luego serán desarrollados pormenorizadamente por métodos y técnicas diversos.

Insiste denodadamente en la importancia del método en Etnografía, y se queja de la falta de atención y explicaciones, que se concede a esta parte del proceso por los antropólogos.

Una fuente etnográfica tendrá un valor científico incuestionable, dice el autor «siempre que podamos hacer una clara distinción entre, por una parte, lo que son los resultados de la observación directa y las exposiciones e interpretaciones del indígena, y por otra parte, las deducciones del autor basadas en su sentido común y capacidad de penetración psicológica» (MALINOWSKI, 1973: 21).

He aquí reproducida con toda claridad, adelantándose a su tiempo, la distinción entre «emic» y «etic», formulada por Pike y utilizada por la Nueva Etnografía, que a través de Goodenough pasará a Harris y al materialismo cultural, como método de investigación. Siendo hoy considerado como una técnica, dada su amplia difusión (KOTTAK, 1994).

Lo que llama Malinowski: «los resultados de la observación directa» más «las exposiciones e interpretaciones del indígena» constituirían el elemento «emic» y «las deducciones del autor» el «etic». Por el contrario no nos resultan hoy de ninguna utilidad explicativa las referencias al sentido común y a la penetración psicológica.

A pesar de sus declaraciones respecto a la importancia del análisis de los datos en el proceso etnográfico, es consciente de que dicho proceso no es lineal y ordenado, como podría pensar quien no haya accedido al terreno directamente. Así nos dice: «En Etnografía hay, a menudo, una enorme distancia entre el material bruto de la información -tal como se le presenta al estudioso en sus observaciones, en las declaraciones de los indígenas...- y la exposición final y teorizada de los resultados. El etnógrafo tiene que salvar esta distancia» (MALINOWSKI, 1973: 21).

En aquellos momentos no había aún suficiente teoría como para poder explicar cuál puede ser el proceso, ni por qué esto es siempre así, pero como fiel empirista y buen observador, plantea la ruptura existente en el proceso etnográfico entre los datos y su concatenación teórica, expresada en la monografía.

Aún no se ha estudiado nada sobre los procesos de feedback en el trabajo etnográfico, ni sobre las bases comparativas que hacen avanzar tales procesos. El autor sólo nos llama la atención respecto al fenómeno. En la monografía aparecerán como descubrimiento final, elementos que ya juegan un papel importante durante el proceso.

Por otra parte, el proceso de descubrimiento nunca sigue el orden que aparece declarado en la monografía, sino que está más bien sujeto a todo tipo de azares, descubrimientos intermedios, y otras teorías también intermedias, etc. Todos estos elementos se introducirán al final en la monografía dando lugar a un todo coherente.

La categoría analítica «observación» a pesar de ser la más importante para la Etnografía, tiene en la obra de Malinowski significados diversos. A través de ella aparece la parte del trabajo más admirable de Malinowski, la que ha dado mejores resultados, pero que por desgracia para Antropología y antropólogos, no elabora lo suficiente teóricamente. Sin embargo al autor le ofrece garantía absoluta, como podemos ver: «Cuando el etnógrafo estudia instituciones integrales, tales como el matrimonio o la familia, debe fiarse de su propia

observación más que de lo que los informadores indígenas le digan, si es que quiere que su investigación se acerque a la realidad lo más posible» (MALINOWSKI, 1975: 221).

He visto esta frase criticada desde otra perspectiva, pero lo que yo considero más peligroso en ella, es que la «observación» aparece funcionando en varias ocasiones como un criterio de evidencia y se convierte en autorrecurrente, o autoexplicativa. E insistiendo en el problema, está sin definir adecuadamente, y sin elaborar los niveles de la misma.

El aspecto positivo de la cita está en referencia al nivel práctico, y consiste en que permite establecer la diferencia entre el mundo de las «normas», y el de los «comportamientos», que tantos resultados positivos ha ofrecido y continúa ofreciendo, como técnica de investigación a trabajos de campo, sobre todo de orientación empirista y funcional, o simplemente cuando se hace una descripción del nivel socio-organizativo.

El intentar ver en esta cita una distinción: «emic-etic», resultaría algo más complicado que en la anterior, ya que habría que contar con el aspecto «etic» del «emic», representado por las normas, y separarlo del «etic» propiamente dicho, que son para el etnógrafo los comportamientos y la comparación de los mismos con el mundo normativo.

Continuar adelante con más citas referentes al uso del término «observación» en las monografías del autor no creo que sirviera de mucha ayuda respecto a la claridad que puedan arrojar al análisis.

Un trabajo que puede ser interesante para poder entender mejor los objetivos metodológicos de Malinowski, consiste en analizar exhaustivamente los diferentes usos que tiene el término «observación» en las monografías.

A pesar de no haber hecho un análisis exhaustivo, durante la lectura he podido recoger al menos dos diferentes:

1.° «Observación» como observación directa e intuitiva con referencia a los sentidos que se continúa en la descripción.

2.° «Observación» como observación a distancia, con reflexión y planteamiento «etic» incluidos en ella, en donde se utiliza la comparación.

3.° Quizá existe un tercer uso del término, que se asimila a reflexión y que cumple el papel de la explicación y se materializa en la redacción de la monografía.

Pero, aunque el análisis de los usos del término en las monografías sería muy adecuado, sin embargo, desde un planteamiento actual, hoy rechazaríamos el recurrir a la evidencia respaldada por el sentido común, como justificador, como hacía Malinowski.

Existe también otro elemento muy interesante de ser analizado. Es el que respecta a los informantes, sociedad estudiada o aspecto «emic», como prefiera denominarse.

En esa época era relativamente frecuente para los antropólogos estudiar los comportamientos, sin contar demasiado o nada con el propio criterio de los informantes. Las reflexiones de los mismos sobre su propia sociedad aparecen muy poco, y cuando lo hacen es como a retazos compuestos por historia oral: canciones, mitos, historias, etc.

Nunca se les considera como interlocutores cuya interpretación pueda servir de base, ni siquiera contraste a la del antropólogo. Frente a esto conviene preguntarse: ¿qué es lo que ha cambiado tanto?, ¿la forma de hacer etnografía o antropología?, o ¿es la sociedad objeto de estudio?

Es muy importante durante el proceso del trabajo de campo, ser capaz de estudiar el grado de reflexividad que tiene la sociedad estudiada de sí misma, y poder incluir éste como un elemento más de análisis. Este elemento constituiría la parte «etic» del proceso «emic», pero es además un grado de reflexión objetivo que se superpone al constituido por las normas.

¿Qué grado de atención dedicaban a este elemento los antropólogos cuyos informantes eran denominados «primitivos», o «salvajes»? Probablemente, este calificativo implique por definición no prestar la atención adecuada a este elemento, a la vez que resultar un sesgo para el propio trabajo, que se ve afectado sin duda por tal denominación.

En la actualidad, sin embargo, se produzcan donde se produzcan las monografías, en general los antropólogos, explícita o implícitamente, cuentan con la reflexividad de los miembros de la sociedad estudiada.

Los informantes actuales comparan y explican los cambios en su sociedad, a veces utilizan modelos explicativos sobre fenómenos y también deciden de qué cosas quieren informar al antropólogo y de cuáles no, aunque a veces puedan no atenerse a sus propios proyectos; actitudes que en nada difieren de las del antropólogo en el punto de partida.

21.7 EL HOLISMO CULTURALISTA Y LA ESPECIALIZACIÓN ANTROPOLÓGICA

El culturalismo funcionalista se basa en un modelo de sociedad cerrada, cuyas instituciones diversas aparecen integradas en un todo funcional coherente donde todo está interrelacionado en una unidad orgánica, en que las instituciones son «pluridimensionales», en términos de P. Kaberry (KABERRY, 1974: 99). Su concepto de institución coincide con el de cultura como núcleo de interrelaciones. Estos conceptos son de antiguo del dominio antropológico, pero quizá lo que resulte algo más novedoso es volver a pensar la polémica que tiene lugar en la década de los setenta sobre la división entre planteamientos holistas o especializados aplicados al estudio del simbolismo.

Quiero decir que es el replanteamiento del holismo o su rechazo como estrategia de investigación lo que nos puede hacer acercarnos a planteamientos holistas, como el de Malinowski, o por el contrario alejarnos de ellos.

Durante la mencionada polémica de los años setenta, se plantea la dicotomía: holismo o especialización aplicado al estudio antes llamado de la «cultura», y que ahora se denomina «simbolismo», en consonancia con métodos más recientes.

Planteamientos como el de la Nueva Etnografía reivindican un lenguaje científico para diversas especialidades antropológicas. Algunos simbolistas se dejan seducir por el intento, otros se mantienen iguales a sí mismos y a la tradición de la Antropología llamada «clásica», un tercer grupo emigran hacia campos conexos, donde la intencionalidad juega el mismo papel holista que antes jugara para los funcionalistas, por ejemplo la Antropología política. Por fin algunos de los que se decidieron por la Nueva Etnografía, la abandonan por no ser compatible su enfoque analítico con el estudio global, que exigen los estudios del mundo simbólico de culturas o grupos.

Valga esta aparente digresión para situarnos en el tema polémico: holismo funcionalista o especializaciones antropológicas. He ahí un tema que tendríamos que elegir si mantuviéramos una estrategia holista estilo Malinowski, puesto que no contempla otra vía que no sea un holismo culturalista integral.

En la actualidad, otras estrategias metodológicas han suplantado ya al viejo funcionalismo. A pesar de ello muchos investigadores en ciencias sociales mantienen posturas de análisis globales muy cercanas al holismo. Otros que trabajan sólo la estructura social, hacen aún análisis de tipo funcional. Las estrategias de análisis creadas por los funcionalistas aún siguen empleándose como válidas en ciencia social.

Hoy se es más modesto que lo que podían serlo los creadores de método, y los antropólogos se conforman con modelos parciales. No son imprescindibles las grandes teorías a la hora de abordar el trabajo práctico. No obstante, tanto la experimentación etnográfica como la reformulación y nacimiento de nuevas teorías jalonan el quehacer antropológico. Pero al volver la vista atrás y releer las monografías de Malinowski insertándolas en su momento histórico sólo se puede sentir una profunda admiración por el antropólogo, aunque pueda resultarnos incomprensible su lado humano.

BIBLIOGRAFÍA

BOAS, F. *The Religion of the Kwakiult Indians.* Columbia Univ., n.° 10, New York (1930).
BOHANNAN, P. *El impacto de la moneda en una economía africana de subsistencia.* Anagrama, Barcelona (1981).
CLIFFORD, J. *Retóricas de la Antropología.* Júcar, Madrid (1991).
CLIFFORD, J. *Sobre la alegoría etnográfica.* Júcar, Madrid (1991).
COHEN, M.N. *La crisis alimentaria de la prehistoria.* Alianza, Madrid (1981).
CHAGNON, N. *Studying the Yanomamo.* H. Rinehart & Winston (1974).
DIVALE, W. *Systematic Population Control in the Middle and Upper Paleolithic.* World Archaelogy, 42 (1972).
EVANS-PRITCHARD. *LOS Nuer.* Anagrama, Barcelona (1977).
FIRTH, R. *Hombre y cultura.* Siglo XXI, Madrid (1974).
FREUD, S. Obras Completas. Amorrortu, Buenos Aires (1978).
GEERTZ, C. *El antropólogo como autor.* Paidós, Buenos Aires (1989).
HARRIS, M. *Caníbales y reyes.* Argos-Vergara, Barcelona (1978).
KABERRY, P. La obra de Malinowski, en *Hombre y cultura.* Siglo XXI, Madrid (1974).
KOTTAK, C. *Antropología.* McGraw-Hill (1994).
LEE, R. *La subsistencia de los bosquimanos !kung.* Anagrama, Barcelona (1981).
LÉVI-STRAUSS, L. Las estructuras elementales del parentesco. Paidós, Buenos Aires (1969).
MALINOWSKI, B. *Sex and Repression in Savage Society.* London (1927).
MALINOWSKI, B. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje.* Ariel, Barcelona (1969).
MALINOWSKI, B. *LOS Argonautas del Pacífico Occidental.* Península, Barcelona (1973).
MALINOWSKI, B. *La vida sexual de los salvajes del NW de Melanesia.* Morata, Madrid (1975).
MALINOWSKI, B. *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand.* Labor Univ. Barc. (1977).
MALINOWSKI, B. *Diario de campo en Melanesia.* Júcar, Madrid (1989).
MARX, K. *El Capital. Crítica de la economía política.* FCE, México (1968).
MAUSS, M. *Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange.* Année Sociologique, n.s. (1924).
POLANYI, K. *Comercio y mercado en los imperios antiguos.* Labor Univ. Barcelona (1976).
RABINOW, P. *Las representaciones son hechos sociales: Modernidad y Postmodernidad en la Antropología, en Retóricas...* Júcar, Madrid (1991).
SAHLINS, M. *Las sociedades tribales.* N. Labor, Barcelona (1972).
SHAFFIR & STEBBINS. *Experiencing Fieldwork.* Sage, Cal. (1991).

22. La etnografía como actividad y discurso

Luis Díaz Viana

> «Parte de toda disciplina espiritual es descubrir -repetidamente- que uno se había equivocado en todo. Uno sabía y no sabía.»
>
> «La conciencia significa que *tú sabes que tú sabes».*
>
> (De *El temor de los ángeles)*
> Gregory Bateson & Mary Catherine Bateson.

22.1 LA PROYECCIÓN ALEGÓRICA EN ANTROPOLOGÍA: OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD

La etnografía nos aproxima a culturas ajenas partiendo de la propia, de modo que tanto quienes describían (como era el caso de la etnología colonial) las costumbres de pueblos tenidos por exóticos y «primitivos» como quienes consignan (y éste ha sido el caso del folklore en Europa) los saberes de la llamada cultura tradicional están expresando el reconocimiento de la diversidad, la mirada hacia lo diferente. Y, dicho de otro modo, revelan, también, una misma inquietud: el destierro del mundo que consideramos «civilizado» y en el que nos situamos, de aquel buen salvaje que creemos haber sido. Etnólogos y folkloristas desempeñaron una función de traductores entre aquellas culturas a las que se pensaba en trance de desaparición, o de brusca transformación, y la propia.

En este contexto, la divergencia de visiones antropológicas no significa que, necesariamente, alguien se equivoca o miente pues, como ha comentado Renato Rosaldo, uno de los autores de *Writing Culture* (que en español se titula *Retóricas de la etnografía),* las interpretaciones dadas, por ejemplo, por Derek Freeman en un libro escandaloso dentro del ámbito antropológico, *Margaret Mead and Samoa. The making and unmaking of an anthropological Myth* sobre Samoa, componen un díptico en torno a la ambivalencia del mundo occidental frente a los primitivos. Ambas visiones, idealizadora la una y pesimista la otra, serían en definitiva alegorías que nuestro mundo proyecta sobre los otros. De las casi continuas rectificaciones y críticas que componen la historia del pensamiento antropológico, tal como fue comprendido por Evans-Pritchard, surge, no obstante, una de las principales aportaciones de la antropología: la revisión del concepto occidental de cultura; el recordarnos que la valoración de los distintos modelos culturales difícilmente puede pretenderse objetiva, pues siempre dependerá: *1)* del contexto en que desarrollan, *2)* del contexto de quien los juzga o -simplemente, en la labor del etnógrafo- que intenta «traducir tales modelos», y *3)*

por último, porque la valoración estará influenciada, también, por el tipo de sociedad a que se aspira: por el tipo o modelo de sociedad al que se considera más deseable para el futuro. Esta preocupación por los modelos -buenos o malos- ha provocado que las descripciones del etnógrafo fueran en el fondo esas proyecciones alegóricas de la propia cultura que, en algunos casos, llegaron a funcionar como programas éticos. Otras formas de sociedad -en el ejemplo bien claro de la obra de Margaret Mead sobre Samoa- eran presentadas como alternativas del sistema vigente.

Los europeos del XIX, con un planteamiento evolucionista de la historia y de la cultura -pues ésta equivalía, para ellos, a «civilización»- fueron desarrollando una doble estrategia que apuntaba su orgullo etnocéntrico: de un lado, cultivaron aquella etnología colonial que, tras sus datos exóticos, les permitía contemplar a los «primitivos de afuera» con una cierta mirada de superioridad; por otra parte, reinventaron el folklore para volver a encontrarse, en un gesto que sustituía al desdén por la nostalgia, con la cultura de los campesinos en su papel de «primitivos de adentro», o salvajes de la puerta de al lado.

Aquella estratagema cultural servía, además, de bálsamo para la mala conciencia, ya que enmascaraba de una piedad sociológica muy europea la transformación brutal -cuando no el simple aniquilamiento- de otras culturas, fueran éstas lejanas o estuvieran incrustadas en el propio marco espacio-temporal. En el fondo, etnología y folklore funcionaban como retóricas en clave científica de un conflicto cuya transcendencia aún no ha sido suficientemente evaluada: la «ley del progreso» impuesta por las élites de uno u otro signo nos ha llevado a mutaciones tan bruscas que fue preciso entronizar al resorte que nos distanciaba tan ferozmente de lo que habíamos sido. La fe ciega en el progreso vino a sustituir, en cierto modo, a la fe religiosa de manera que su conveniencia se convirtió en materia no discutible.

El relativismo cultural nos ha hecho reflexionar -aún tímidamente- sobre la infalibilidad de ese nuevo dogma. Que ciertas sociedades hayan desarrollado la vertiente tecnológica no equivale, en absoluto, a que su cultura sea mejor o más avanzada que otras. Con todo, hay quienes basándose en esa dudosísima correspondencia intentaron, desde la antropología, marcar una diferencia evolutiva entre los modos culturales de «civilizados» y «primitivos». Para los caballeros Victorianos -etnólogos incluidos- la magia era cosa exclusiva de salvajes y, por ello, unos -los «primitivos»- necesitaban manifestarse a través de rituales, mientras los otros —«civilizados»— simplemente tenían ceremonias. Lo mismo cabe decir de la oralidad literaria: se nos ha querido convencer de que la creación y transmisión orales son sólo asuntos de pueblos arcaicos o de iletrados campesinos cuando nosotros mismos estamos inmersos en una oralidad —«tecnificada» o no— de enorme relevancia.

Es, quizá, por todo ello que muchos etnógrafos han contrastado, no sin cierto orgullo científico, las descripciones de viajeros anteriores con las suyas, marcando la diferencia entre el escritor y el profesional de la etnografía. Esa concepción del etnógrafo como transcriptor objetivo de la realidad está siendo revisada ahora. Pero los conceptos de literatura y de arte ¿no deberían de ser igualmente revisados? Escribe James Clifford, que «la literatura emerge en el siglo xix como una institución burguesa fuertemente ligada a la cultura y el arte». Una y otros se convertirán en sinónimo de aquello que por «no utilizarlo» detenta el más alto rango. Llegarán a ser, sobre todo, un lujo de estetas y clases privilegiadas. Sus practicantes y adoradores asumirán, en gran parte, la función de coronar aquel sistema europeo de cultura al que antes he hecho referencia. Serán los creadores de un arte sin público pero siempre con algún crítico o mecenas que les apoye y se sentirán orgullosos de su intrascendencia sabiéndose el broche necesario de la mayor y más avanzada de las civilizaciones. O, mejor dicho, de la única civilización o cultura concebible por ellos.

En una nueva frontera en que los estudios sobre las culturas comienzan a superar esa falsa oposición entre literatura y antropología -y el libro de Clifford y Marcus es, en ese sentido, un buen ejemplo- el conocimiento de la retórica en la que la etnografía se sustenta y articula no debe restarle credibilidad. Por el contrario, la transforma en encrucijada de las

nuevas opciones que en el mundo de las Humanidades empiezan a vislumbrarse. En su obra *Works and Lives. The Anthropologist as Author (El antropólogo como autor,* Barcelona, Paidos, 1989), Clifford Geertz propone un examen de los textos antropológicos muy semejante al que encontramos en ese libro y anima a una superación de las autolimitaciones en que algunas disciplinas se encastillan, más por defensa gremial de su parcela que por razones teóricas de peso.

22.2 EL ETNÓGRAFO COMO TRADUCTOR ENTRE CULTURAS

La concepción del etnógrafo como transcriptor objetivo de la realidad así como la supuesta asepsia en la recogida de datos son planteamientos que, como vimos, han entrado en una etapa de revisión y crítica. Como traductor entre códigos distintos, el etnógrafo se encuentra a menudo en una lucha entre conservación y cambio, innovación y continuidad, que él observa entre dos mundos, el de la sociedad que describe y estudia y el de la sociedad para la que está escribiendo. Una de las paradojas de la etnografía es que la «autoridad científica» -por así decirlo- viene dada en ella por la experiencia subjetiva -ese trabajo de campo en ocasiones excesivamente mitificado- y, a pesar de ello, el etnógrafo se ha sentido, generalmente, en la necesidad de relegar todo lo «personal» de su experiencia a anecdotarios y memorias marginales. Sospechosos de acercarse a la literatura en el sentido que ésta tiene de ficción, los etnógrafos, por generaciones, empezaron sus trabajos marcando la diferencia entre los viajeros o escritores y ellos mismos en su calidad de profesionales de la objetividad, hasta que esa obsesión llegó a convertirse en un tópico -precisamente- literario, de la escritura etnográfica. En época reciente algunos autores se han ocupado de los logros y fracasos del etnógrafo en su «adaptación al medio» pero lo más usual ha sido que los etnógrafos incluyeran sólo algunos secos comentarios sobre su preparación previa al trabajo de campo, sobre si fueron o no con sus familias, en dónde se quedaron a vivir, quiénes les ayudaron más en su trabajo...

Ciertos antropólogos inquietos ante esa oposición -o quizá atracción encubierta- entre la antropología y la literatura han intentado superarla en el convencimiento de que conocer la retórica en la cual la etnografía se apoya para su comunicación no debe restar credibilidad al ejercicio antropológico. Y al hablar de retórica me estoy refiriendo a ella como arte de argumentar, no en un sentido peyorativo que a veces tiene, sino como repertorio de medios para poder convencer, para hacer creíble la propia experiencia o la visión personal.

En su libro *El antropólogo como autor,* Clifford Geertz propone un examen detenido de los textos etnográficos y declara que «los ciento quince años de prosa aseverativa e inocencia literaria (de muchas de las obras de antropología que hasta ahora se han escrito) son ya suficientes». De ahí la importancia de la escritura en el trabajo etnográfico y del papel que juega dentro de él lo que con Geertz podría llamarse «poética de la persuasión». El etnógrafo, al escribir, ha de decidir su ubicación ante el texto, si queda al margen de él, como «voz en off» que da fe de lo visto, o si, eligiendo una estrategia literaria opuesta, se incorpora como un personaje más. Creer en la neutralidad de nuestra escritura cuando hemos trabajado en la etnografía de una comunidad es especialmente difícil pues, frecuentemente, no tratamos con hechos sino con la manera en que los vemos. Como mirada y discurso, la etnografía implica una relación entre distintos planos -yo, tú, ellos— y no puede manifestarse con objetividad atemporal pues el etnógrafo actúa, de acuerdo con Alberto Cardín, «como testigo privilegiado sobre un objeto que ya nunca volverá a ser igual, tras su trabajo de campo». Esto es lo que, también, expresa Julián Pitt-Rivers en su epílogo a la reciente traducción de *People of the Sierra,* cuando se refiere al valor, ya principalmente histórico (de una historia sincrónicamente constatada) de su monografía sobre Grazalema, un pueblo que, en muchos sentidos, difiere ahora del que él conoció.

La terminología -la relación dentro del texto entre nuestro vocabulario y el de los otros, el de los «estudiados»- adquiere en esa labor de traducción y persuasión una gran importancia. No podemos, así, evitar cierta extrafleza cuando leemos en monografías de algunos antropólogos norteamericanos que las mujeres de una tribu del Amazonas «conversan, durante el proceso de manufactura de la cerámica, sobre las dinámicas del eco-sistema». La etnografía ha de valerse para transmitir su mensaje, de un lenguaje adecuado a lo que describe -no como en el caso que he comentado— y apoyarse en la dimensión no ordinaria —literaria pues- del mismo para evocar lo que ya no está presente. Nos aproxima al pasado y, en cuanto a evocación de una experiencia, la del etnógrafo, se sirve, cada vez más, de cauces literarios en que el diálogo y las diversas voces que hablan en el texto han venido a sustituir al tradicional monólogo del que se situaba al margen de lo narrado. Por todo ello, la etnografía necesita generar -y ya lo ha hecho con magníficos ejemplos- formas de escritura específicas o, al menos reconocibles, que la definan respecto a las maneras de escribir de otras disciplinas científicas y de los géneros literarios más convencionales.

Ya con anterioridad, Clifford Geertz había demostrado su interés por estos temas en libros como *The Interpretation of cultures (La interpretación de las culturas,* Barcelona, Gedisa, 1987) y *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology.* Su consciencia de la importancia que la expresión literaria puede tener en la descripción etnográfica se pone, por ejemplo, de manifiesto en el comienzo, atrevido y novelístico, de uno de sus trabajos más clásicos, «Juego profundo: Notas sobre las peleas de gallos balinesas» (incluido en *La interpretación de las culturas):* «A comienzos de 1958 llegamos mi esposa y yo, palúdicos y tímidos a una aldea balinesa que, como antropólogos, pretendíamos estudiar. Nosotros éramos intrusos, intrusos profesionales, y los aldeanos nos trataban como, parece, tratan a todos los que no son parte de su vida y se empeñan en imponerles su presencia: como si no estuviéramos allí, Para ellos, y en cierta medida para nosotros mismos, éramos no personas, espectros, seres invisibles».

En *El antropólogo como autor,* Geertz reflexiona más ampliamente sobre las cuestiones que, a juzgar por sus otras obras, siempre le habían preocupado. ¿Puede continuarse aún aquella tendencia, no explícita en general pero sin duda influyente, según la cual los textos etnográficos no deberían invitar al examen literario ni habrían siquiera de merecerlo? ¿Tiene sentido esa tácita oposición entre antropología y literatura que movía al etnógrafo a practicar un estilo romo y más que nada expositivo para no resultar «sospechosamente» literario? ¿No convendría, por el contrario, aceptar la difícil adecuación de la expresión convencional a una experiencia tan difícil de transmitir como la del etnógrafo y buscar un lenguaje cuyas claves, al decir de Geertz, los poetas y matemáticos conocen hace tiempo? *El antropólogo como autor* nos revela que la calidad de una monografía etnográfica no depende tanto de la amplitud de las descripciones y de la abundancia de datos como de la habilidad del etnógrafo para convencernos de la evidencia de lo contado. Así vista, la etnografía se aproxima a una verdadera poética de la persuasión mediante la cual se nos hace partícipes de dos convicciones básicas: que el etnógrafo «estuvo allí» y que su visión interpretativa de las otras culturas es la que nosotros mismos hubiésemos suscrito de encontrarnos en su situación.

22.3 ESCRITURA CIENTÍFICA Y CREACIÓN LITERARIA: LA POÉTICA DE LA PERSUASIÓN

En un capítulo de *Retóricas...,* Mary Louise Pratt muestra, a través de algunos casos concretos, cómo la escritura etnográfica se halla, con frecuencia, íntimamente ligada a una tradición de relatos realizados por observadores de formación e intereses vanos. Pratt pone de manifiesto esa conexión, pocas veces confesada, que, a menudo, afecta a la propia estructura narrativa de muchas obras antropológicas de hoy. Señala así, con Geertz, las

coincidencias de la ya clásica monografía de Evans-Pritchard sobre *The Nuer* con la literatura colonial de exploradores en no pocos rasgos de estilo. También en motivos y recursos. En España convendría llevar a cabo un sondeo similar aunque sólo fuera para descubrir esa amplia tradición literaria muy próxima a lo etnográfico que hasta ahora ha venido constituyendo una de nuestras herencias peor conocidas y valoradas.

Pratt apunta, con razón, que los antropólogos debieran conocer mejor ese legado de los viajeros y observadores que, antes de ellos, se preocuparon por las culturas de «los otros», pues la etnografía, actualmente, no puede persistir al margen del discurso literario. ¿Con qué argumentos defenderíamos esa actitud cuando la Física actual se plaga de metáforas para explicarnos el origen del Universo? La consciencia de que lo que ahora hacemos no es tan distinto ni superior a lo que otros anteriormente hicieron -como en tiempos se pretendió- resulta necesaria tanto si se coincide como si se disiente de aquella tradición. Un ejemplo magnífico de esta conveniencia y de la importancia de la retórica en nuestro campo lo encuentra Mary Louise Pratt en el escándalo provocado por el libro de Florinda Donner *Shabono: A True Adventure in the Remote and Magical Hearth of the South American Jungle (Shabono;* Barcelona, Planeta, 1985). El larguísimo título que promete exotismos latinoamericanos al lector anglosajón nos recuerda a esas novelas repletas de fantasía y morbo que leen las amas de casa americanas -cuando leen—. La ya sospechosa advertencia de que la historia es «verdadera» debería poner al lector avisado en guardia respecto a su autenticidad. De hecho, esta técnica de remachar la verdad de lo que se va a contar cuando lo que vendrá puede resultar inverosímil es un viejo truco de toda subliteratura, que los autores de nuestros pliegos de cordel explotaron hasta la saciedad.

A pesar de tan claros auspicios, el libro fue primeramente «tomado en serio» por la comunidad antropológica y sólo algún tiempo después cayeron sobre él las acusaciones de plagio y de engaño. El descrédito de aquella obra que había sido saludada como toda una revelación se produjo no porque los datos contenidos en ella fueran falsos, sino porque Donner, que osaba presentar a su relato como una «aventura verdadera», podría haber tomado la información y la propia estructura narrativa de unas memorias publicadas con anterioridad. La crítica que causó el desprestigio del libro se basa, pues, no en la falsedad de lo contado sino en el hecho de que Donner relatara como experiencia personal algo que, en realidad, había vivido -y narrado ya- otra persona. Ello nos revela un aspecto importante del trabajo antropológico: la credibilidad del etnógrafo radica en la veracidad de su experiencia de campo, pero también —o sobre todo— en su capacidad para convencer a los otros sobre la autenticidad de lo que él ha experimentado.

¿Cuál había sido el delito de Donner que convertía el éxito de su libro en un precedente peligroso? ¿Qué pecado era el suyo que exigía una condena tan rotunda? ¿Por qué razón algunos antropólogos se habían sentido estafados y en ridículo ante este caso? Donner demostraba con su obra que es posible resultar convincente -incluso para los profesionales de la antropología- sin haber hecho trabajo de campo; que se puede persuadir de la veracidad de una experiencia sin que el autor la haya vivido realmente. La capacidad de «hacer presente» lo ausente, de «evocar» —tan importante para la eficacia del relato etnográfico— es, como señala Stephen A. Tyler en otro lugar de este libro, un problema poético (de «arte poética» que dirían los antiguos retóricos): el antropólogo procuraba, estilísticamente hablando, conferir un carácter o tono objetivos a su descripción, sabedor de que el «certificado de autenticidad» de la misma dependía de un acto de subjetividad. Los etnógrafos más audaces utilizarían, como apunta Pratt también, el viejo recurso de los viajeros del xvn y del XVIII de combinar la narración subjetiva con descripciones pretendidamente objetivadas. Para no enturbiar con lo particular ese propósito de «objetividad científica», los autores de obras antropológicas a menudo condenan todo lo que se refiere a su peripecia más personal a los límites del prefacio. Por así decirlo, dan, primeramente, fe de «su verdad», de su presencia en la comunidad que van a estudiar, pasando luego a otras estucturas narrativas. Hoy, por

ejemplo, es frecuente presentar, directamente, las «voces» de los informantes en una polifonía -apenas mediatizada por el autor- que muestra diversos puntos de vista. En otras ocasiones, los relatos más subjetivos sobre los logros y fracasos del etnógrafo en su adaptación al medio se convierten en una especie de subgénero que el autor atesora y esconde como secreto íntimo y casi vergonzante; como diario personal que termina publicando, después, a modo de apéndice o como obra independiente.

En un libro polémico que ya he citado en páginas anteriores, Clifford Geertz proponía una nueva y rica línea de trabajo, el análisis de la antropología como obra literaria, con cuatro magníficos estudios de cuatro grandes autores: Claude Lévi-Strauss, Edward Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski y Ruth Benedict. Cada estudio se adecuaba, además, a las peculiaridades del discurso etnográfico del respectivo autor para desentrañar, de la mejor manera, lo que estas obras tenían de valor específico.

La contradicción entre la experiencia particular y la evaluación fría u objetiva, entre lo biográfico y lo científico, sólo puede superarse satisfactoriamente si el etnógrafo asume su calidad de autor. No es testigo neutro que narra la realidad de las cosas sino alguien que construye, desde su experiencia, una interpretación de esas realidades. No cuenta sin más; crea una visión de lo vivido de acuerdo con una poética más o menos consciente. Por mucho que sea su recelo, el etnógrafo termina incorporándose al texto y esa ubicación del mismo ante su obra determina, en gran medida, el resultado de su trabajo. Como el novelista, ha de decidir su grado de protagonismo y compromiso con lo que narra. Más allá de la anotación de los hechos y de la práctica clasificatoria con la que distinguía, por ejemplo, magia de tecnología, el etnógrafo habrá de aceptar que, como afirma también Geertz, toda descripción etnográfica es tanto una descripción del descriptor como de lo descrito. *El antropólogo como autor* combina distintos niveles de conocimiento en los que con mayor o menor recelo, con más o menos talento, sale y entra de continuo: el nivel de lo que describe; el del lector y el suyo propio.

En este contexto, las obras de Evans-Pritchard, tildadas de «realistas», resultan tan complejas y polisémicas como las de Lévi-Strauss, maestro del artificio, mientras que las de Malinowski se nos presentan como una dramatización de las esperanzas de «autotrascendencia» del autor, y las de Ruth Benedict como un espejo alegórico a través del cual la antropología cuestiona su propia cultura. *Tristes trópicos,* por ejemplo, es para Geertz una muestra de escritura concurrente, concebida como una novela y conectada con la literatura de viajes (Gide y Malraux al fondo) contra la que Lévi-Strauss supuestamente reacciona. Como texto, nos descubre la manera de construir un mito sobre los mitos al tiempo que el mismo autor se convierte en símbolo y adquiere los caracteres de un verdadero buscador iniciático.

En la frontera con una nueva etnografía que Stephen A. Tyler ha bautizado como postmoderna, Clifford Geertz se pregunta por los objetivos sobre los que, hoy, la antropología habría de centrarse. Y contesta: «El objetivo inmediato que se impone (al menos eso me parece a mí) no es ni la construcción de una especie de cultura-esperanto, la cultura de los aeropuertos y los moteles, ni la invención de una vasta tecnología de la admistración de lo humano. Es más bien la ampliación de posibilidades del discurso inteligible entre gentes tan distintas entre sí en lo que hace a intereses, perspectivas, riqueza y poder, pero integradas en un mundo donde, sumidos en una interminable red de conexiones, resulta cada vez más difícil no acabar tropezándose».

Con todo, no es infrecuente encontrar ejemplos de autores que parecen creer en la neutralidad de un discurso capaz de presentar y describir las cosas «exactamente como son». Sin embargo, en la práctica etnográfica esa es una pretensión bastante ingenua pues al aproximarnos a otras culturas no tratamos, como dije antes, con cosas, sino con la manera de verlas; en otras palabras, con discursos sobre ellas. Discursos siempre condicionados por la propia cultura del etnógrafo. Para decirlo con una parábola que quizá sea clarificadora, no

describimos y clasificamos piedras aisladas sino que percibimos paisajes extraños a nosotros sobre los que plasmamos una impresión subjetiva. Esta manera de entender la antropología hace que el etnógrafo no tema confesar que su trabajo se encuentra próximo a la retórica y a la poesía en el sentido que iremos explicando. El antropólogo reflexiona, ahora, sobre su propio papel como observador y, frecuentemente, manipulador de otras formas de cultura alejándose de la pedestre seguridad de quienes, con aparente minuciosidad, clasificaban rarezas típicas como si fueran hierbas de botica y archivaban; y como quien colecciona mariposas de colores.

En ese nuevo camino a través del cual el etnógrafo actual se distancia igualmente del folklorismo y de la etnografía arqueológica, Vincent Crapanzano llega a compararlo a Hermes, dios del discurso y la escritura, mediador entre dioses y hombres. En esa función de mensajero que decodifica y hace comprensibles para sus conciudadanos las claves de culturas ajenas, el etnógrafo se halla, según Crapanzano, fuertemente condicionado por el momento en que se produce su encuentro con la comunidad que va a estudiar.

La aceptación de lo único e incomprobable de esa experiencia no equivale a la «anarquía relativista» tan execrable para los defensores del materialismo cultural. No se trata tampoco de postular una fenomenología fuera de todo control crítico. La relatividad que constatamos no ha de traducirse como arbitrariedad, como una impunidad absoluta por parte del etnógrafo para contar e interpretar inventando sobre lo que no se ha visto. Todo lo contrario. Y puesto que el tema que comento tiene mucho de teoría literaria, voy a aplicar a este problema un enfoque que a todo aquél que se haya enfrentado, alguna vez, a la tarea de analizar un texto, no ha de resultarle extraño: en el estudio de los textos literarios caben muchos tipos de análisis, buenos y malos comentarios, discursos que parafrasean y nada aportan y, también, rotundos o insostenibles disparates. Analizar un texto es descubrir algunas de las claves fundamentales de su proceso creativo, llegar a averiguar aquello que no sabíamos antes de acercarnos a él y determinar, sobre todo, las causas que han hecho que ese texto sea así y no de otra manera. Esas razones se encuentran, a veces, en el ante-texto, en el mundo que vivía el autor, en su cosmovisión y en su sistema de valores. Pueden encontrarse, asimismo, en el contexto histórico o en los aspectos más particulares de su biografía.

De forma parecida, la etnografía ha de fundamentarse, desde mi punto de vista, en la coherencia de los argumentos y no en la acumulación pretendidamente aséptica de datos. De acuerdo con la comparación de Crapanzano ya mencionada, el etnógrafo —como Hermes-no es portador de una verdad «total», pero tampoco debe mentir. Mediante una serie de estrategias de persuasión pretende convencer al lector de lo adecuado de sus interpretaciones. Ha de transmitir a éste la convicción de que si él hubiera estado «allí» habría visto e interpretado lo descrito del mismo modo que el etnógrafo. Asumir que no es posible acceder a una interpretación definitiva de lo que se estudia constituye, desde esta perspectiva, una premisa fundamental. La escritura etnográfica, vista así, no ha de ser considerada como «el comentario» único de un texto, sino como un metacomentario -por utilizar la terminología empleada últimamente- o, dicho de otra forma, la lectura de la lectura contenida en ese entramado que son las manifestaciones culturales. Para Geertz, la pelea de gallos de Bali era «una lectura balinesa de la experiencia balinesa». Su interpretación constituye un comentario a tal lectura. En su papel de intermediario entre mundos, Geertz, con pulso literario de verdadero autor, va de un lado al otro del espejo y apela, en ocasiones, al «código balines», incomprensible para sus lectores, cuando cree que no conseguirá transmitir plenamente ciertas realidades. Como Crapanzano apunta, los balineses, detentadores de ese código, posiblemente no compartirían la interpretación de Geertz sobre el mismo, pues ésta no deja de ser una visión construida desde «nuestro lado». Más allá de lo que describe, Geertz pretende, al decir de Crapanzano, demostrar la bondad de sus procedimientos; la validez de su método para adentrarse en ese conjunto de textos entretejidos en el ritual. A la lectura y experiencia de quienes lo realizan se superpone, pues, la propia búsqueda del antropólogo.

En este caso, podría decirse que la preocupación del autor por tocar virtuosamente su instrumento es, hasta cierto punto, más importante que la propia melodía.

Si, para usar una imagen de Geertz, el antropólogo ha de esforzarse en leer sobre el hombro de sus estudiados las claves del texto que ejecutan, bien puede ocurrir también que, en muchos casos y tal como Crapanzano sugiere, ellos están al tiempo mirando sobre nuestro hombro lo que escribimos. Hasta el libro editado por Clifford y Marcus apenas se había prestado atención a esta «contralectura», quizá porque -como asegura Crapanzano- los pueblos no acostumbran a discutir cara a cara sus culturas. Al menos, no suelen hacerlo pacíficamente aunque con frecuencia se enfrenten por causa de ellas. En ese sentido, el problema que aquí mentamos va más allá de las indagaciones formalistas de Geertz. Nos revela, entre otras cosas, que la etnografía, como poética perceptiva -e interpretativa- de eso que llamamos cultura, puede aliarse con la fantasía, pero no con la ficción. Con la suposición, no con la mentira. Encaminada a una comunicación íntima entre autor y lector no cierra su proceso hasta que el destinatario último la recibe. No tiene por qué constituir un instrumento para cambiar la realidad -aunque algunos de sus practicantes se lo hayan propuesto- sino para entenderla mejor y ello si se trata de la realidad de los otros como de la nuestra.

Autocrítica honesta y profunda sobre el quehacer etnográfico que deja atrás, por superficiales, las apreciaciones malintencionadas de Alain Finkielkraut ante la concepción antropológica de la cultura. Sutil reflexión en torno a las relaciones entre antropología y literatura, este enfoque pone al descubierto la arrogante variedad de quienes como Rene Girard y sus seguidores han pretendido hacer una antropología de la literatura apenas sustentada en cualquiera de ambas ramas. Para los que se han enfrentado -o van a hacerlo- con la tarea del trabajo de campo, la lectura de estas obras puede ser tan útil como estimulante y, desde luego, más orientadora que cualquier manual al uso.

22.4 EL DEBATE SOBRE LA ETNOGRAFÍA «POSTMODERNA»: LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA Y COMO DISCIPLINA RETÓRICA

En la opinión de autores como el británico Jonathan Spencer («Anthropology as a kind of writing») existen en antropología dos tendencias que él identifica como la de los etnógrafos historiadores, de un lado, y la de los formalistas, por otro. Frente a la nueva forma de abordar el texto que los segundos proponen en su defensa de la subjetividad, recuerda Spencer el papel de narrador omnisciente del etnógrafo clásico, la preocupación por la objetividad y la presentación de datos que generalmente han servido de base a la interpretación propuesta por este tipo de autores. Apunta Spencer que los formalistas -y Geertz sería para él un buen ejemplo- tienden a escamotear -o a no favorecer al menos-, informaciones importantes sobre cómo se llevó a cabo su trabajo de campo. No se trata, para él, de explicar las circunstancias subjetivas del mismo pues eso es algo que, en general, los otros etnógrafos a los que Spencer alude tampoco hacen, sino explicar «quién contó a quién y cuándo y qué se dijo exactamente». Según Spencer la etnografía, que en su caso, despectivamente, llama «postmoderna», es insatisfactoria entre otras cosas por el abandono de cualquier consideración de los problemas de validez. Para este autor los formalistas dan excesiva importancia a lo literario cuando la escritura no es sino un paso más de la actividad etnográfica. Parece olvidar Spencer que en ningún momento los valedores de tal corriente han defendido o postulado una fenomenología fuera de todo control crítico. Como en el análisis de cualquier texto literario, también en la indagación de las manifestaciones de la cultura que los formalistas afrontan como si se tratara de textos, caben buenas y malas interpretaciones, comentarios que parafrasean y nada aportan, falsedades y disparates. Lo cierto es que la relación de escritura y trabajo etnográfico no es -ni tiene por qué ser- entendida por todos los antropólogos

del mismo modo, aunque ambos aspectos no son fases tan separadas entre sí como Spencer pretende y, de hecho, el tipo de obra que se quiere escribir condiciona frecuentemente la propia metodología de campo o, de manera inversa, los métodos y técnicas utilizados acaban determinando la forma de escritura.

Sí que parece importante señalar que, en este sentido, la escritura no es una fase más -o como cualquier otra- dentro del trabajo etnográfico, sino aquélla que, en la mayoría de los casos, condiciona y vertebra todo el proceso. Probablemente se puede ser poeta -por ejemplo- sin escribir en la vida una sola línea: por como se siente y se expresa lo sentido en la intimidad. Pero no seremos tenidos como poetas por los otros hasta que no hayamos acertado a fijar por escrito la intensidad de nuestras emociones en una manera satisfactoria.

Con la etnografía sucede -en mi opinión- algo semejante. Uno no escribirá «antropológicamente» si no ha atravesado el proceso de experiencia, observación, análisis y elaboración de un texto que entendemos por antropología. Puede simular que escribe como un antropólogo que ha hecho su trabajo de campo, quizá, con mayor o menor éxito. Nada más. Y, del mismo modo, un antropólogo necesitará transmitir su experiencia e investigación eficazmente -mediante algún texto propio- para ser reconocido como tal. De poco servirá la calidad de esa experiencia si no conseguimos arrancarla del territorio de lo inefable y presentarla ante los demás -oral o textualmente- en forma de discurso. Como un discurso coherente y persuasivo.

Responder, por otro lado, a la pregunta de «¿qué hacen los antropólogos» diciendo que «los antropólogos escriben», no pasa de ser una «boutade» más o menos ingeniosa. Una respuesta que deja sin resolver la cuestión fundamental. Por supuesto que los antropólogos -como los historiadores, filósofos, sociólogos e incluso físicos y matemáticos- escriben. Esa simpleza -dicha para provocar- no debería causar el escándalo y las reacciones que hemos podido apreciar en algunos de nuestros colegas. Porque lo que importa es determinar sobre qué y de qué manera se supone deben escribir para, así, distinguir al antropólogo tanto de los meros escritores -dedicados a hablar de la realidad en clave de ficción- como de los científicos sociales -aplicados a tratar de las ficciones humanas en clave de realidad-. O, más aún, lo que verdaderamente debería importarnos es averiguar cuál es el proceso de escritura que da a las obras consideradas como antropológicas su carácter.

Desde esta perspectiva, el debate sobre la antropología denominada por algunos como postmoderna parece, en gran medida, un debate en falso. Y no sólo porque quienes exageran la importancia de esta corriente son, sobre todo, sus enemigos más declarados y los que -de modo un tanto peregrino- editan antologías de textos en torno a la misma presentándonosla como una tendencia auténticamente peligrosa. Es que, además, algunos de sus mayores detractores entre nosotros, vienen a perpetrar la misma estrategia -y truco- de que acusan a los postmodernos más desaforados: levantar una especie de fantoche de paja -fácil de derribar después- a base de los más flagrantes dislates de ciertos autores que se autoconsideran y erigen paladines de ésta o cualquier otra tendencia de moda.

Porque -no nos engañemos- la antropología que ha sido calificada de postmoderna no constituye, en realidad, una nueva antropología; ni siquiera un giro radical sobre lo que debe ser la antropología como ciencia. No es un juego peligroso y decadente, aunque -en ocasiones- ciertas sinrazones de algunos de sus supuestos valedores hayan podido revestirse de decadentismo. Tampoco una revisión tan radical que nos aboque a una especie de «muerte de la ciencia» o, al menos, a la desaparición de la antropología como tal, según auspician los más hiperbólicos.

No. Las aportaciones más serias de la antropología postmoderna no afectada por el esnobismo o la «meta-tontería» tienen que ver con una reflexión -muy necesaria- sobre el proceso de trabajo y elaboración, en cuanto a escritura, de la antropología en su conjunto. Es con esa reflexión rigurosa y fecunda con lo que debemos quedarnos y no con los

despropósitos grandilocuentes y apocalípticos de unos pocos profetas postmodernistas imbuidos de un peligroso afán de notoriedad.

La revisión postmoderna del trabajo y redacción etnográficos no ha hecho, pues, más que iniciar -tímidamente- el indispensable análisis de los tres niveles básicos (autores-textos-lectores) que deben ser tenidos en cuenta para la adecuada caracterización de cualquier tipo de escritura científica. Se trata, por lo tanto, de estudiar y conocer mejor el proceso de construcción y decodificación de la etnografía como ciencia. De superar el posible estancamiento de aquellos músicos que, aún aprendiendo nuevas melodías, siempre las interpretan de la misma y pobre manera.

Hay, además, una serie de problemas que la antropología siempre ha arrastrado como actividad y discurso y que esta revisión -sólo aparentemente novedosa- nos revela de la manera más rotunda. Problemas que, ahora, habremos de abordar con mayor consciencia, pues no pocos debates del pasado estuvieron -ya- relacionados con las diversas maneras de intentar darles una solución. Y es que todo etnógrafo que no se limitara a coleccionar y etiquetar datos debería -y debe- enfrentarse con las «brechas», «quiebras» o rupturas entre los principales conceptos y términos con que trabaja. Oralidad y textualidad. Subjetividad y objetividad. Experiencia y comportamientos. Civilización y salvajismo. Lo universal y lo particular. Lo extraño y lo propio. Lo urbano y lo rural. Su cultura y las otras culturas. La observación y la participación. La relación del antropólogo y sus informantes. Teoría y método. Trabajo de campo y escritura.

Distinguir y conjugar con sutileza y rigor todos estos elementos es nuestra tarea. Nosotros somos nuestro propio instrumento y principal herramienta de investigación. Lo humano como método y objetivo. Y llegar a conocernos mejor, nuestro principal propósito.

BIBLIOGRAFÍA

AGAR, Michael H. *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography.* Orlando, Florida, Academic Press, 1980.

BARLEY, Nigel. *El antropólogo inocente.* Barcelona, Anagrama, 1989.

CARDÍN, Alberto. *Tientos Etnológicos.* Madrid, Júcar Universidad, 1988.

CÁTEDRA, María (Ed.) *Los españoles vistos por los antropólogos.* Madrid, Júcar Universidad, 1991.

CLIFFORD, James & MARCUS, George E. (Eds.) *Retóricas de la etnografía.* Madrid, Júcar Universidad, 1991.

DÍAZ VIANA, Luis. *Música y culturas.* Madrid, Eudema, S.A., 1993.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Historia del pensamiento antropológico.* Madrid, Cátedra, 1987.

FERNÁNDEZ, James W. *Persuasions and Performances: the Play of Tropes in Culture.* Bloomington, Indiana University Press, 1986.

FINKIELKRAUT, Alain. *La derrota del pensamiento.* Barcelona, Anagrana, 1987.

FREEMAN, Dereck. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth.* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983.

GEERTZ, Clifford. *El antropólogo como autor.* Barcelona, Paidós, 1989.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas.* Barcelona, Gedisa, 1988.

GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology.* New York, Basic Books, 1983.

GIRARD, Rene. *Literatura, mimesis y antropologia.* Barcelona, Gedisa, 1984.

HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura.* Madrid, Siglo Veintiuno, 1979.

KEESING, Roger M. Anthropology as Interpretative Quest. *Current Anthropology,* Vol. 28, n.° 2 (1987), pp. 161-76.

LLOBERA, Josep R. *La identidad de la antropología.* Barcelona, Anagrama, 1990.
MALINOWSKI, Bronislaw. *Diario de campo en Melanesia.* Madrid, Júcar Universidad, 1989.
MARCUS, George E. & FISCHER, Michael M.J. (Eds.) *Anthropology as Cultural Critique.* Chicago, The University of Chicago Press, 1986.
MEAD, Margaret. *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa.* Barcelona, Planeta-De Agostini, S.A., 1984. *(Corning of Age in Samoa,* 1.ª Ed. 1928).
MEAD, Margaret. *Experiencias personales y científicas de una antropóloga.* Barcelona, Paidós, 1987.
POWDERMAKER, Hortense. *Stranger and Friend: the Way of an Anthropologist.* New York, W.W. Norton, 1966.
RABINOW, Paul. *Reflexions on Fieldwork on Morocco.* Berkeley, University of California Press, 1977.
RADIN, Paul. *The Method and Theory of Ethnology: an Essay in Criticism.* Massachusetts, Bargin & Garvey, 1987.
REYNOSO, Carlos. (Comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna.* Barcelona, Gedisa, 1992.
SPENCER, Jonathan. Anthropology as a kind of writing. *Man,* 1989.
STOCKING, George W. Special Review: Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness: an Essay Review of Malinowski's Field Diaries. En *Journal of the History of the Behavioral Sciences,* t. VI (2), pp. 189-194.
TURNER, Victor W. & BRUNER, Edward M. (Eds.) *The Anthropology of Experience.* Chicago, University Illinois Press, 1986.

Campos y experiencias etnográficas

23. Etnografía en una comunidad «primitiva»

Francisco Giner Abati

23.1 INTRODUCCIÓN

En la formación de todo antropólogo se exige tradicionalmente la realización de un trabajo de campo en el seno de una sociedad, que ha de ser cuidadosamente elegida. La elección permite una amplísima variedad de opciones culturales en los distintos continentes, pero al menos se recomienda que el antropólogo no elija su propia cultura. Incluso cuanto más distinta sea la sociedad elegida respecto de la suya propia, más valiosa será la experiencia personal de trabajo de campo. Previamente, el estudiante de antropología habrá leído obras etnográficas sobre distintas estrategias adaptativas humanas en diferentes áreas culturales, junto a la lectura de la teoría antropológica, completada con el estudio de la metodología y su adiestramiento en técnicas de investigación.

El proceso de pasar por una segunda socialización no sólo proporciona la experiencia práctica necesaria en la formación antropológica, sino que obliga al antropólogo-hombre a contrastar su vida, su sociedad y su cultura con otras vidas en el ámbito de otra sociedad y de otra cultura que suelen ser muy distintas.

Aunque es frecuente que el antropólogo se dedique y en cierto modo se especialice en una o dos culturas a lo largo de su vida profesional, dada la limitación humana, es altamente formativo buscar y tener la oportunidad de convivir durante algún tiempo con grupos humanos de diferente nivel adaptativo y si es posible en distintos continentes. África es apasionante y puede llenar sobradamente las expectativas y los intereses profesionales de un antropólogo. Sin embargo, dado que la comparación es uno de los pilares de la antropología, la posibilidad de contrastar nuestras observaciones africanas con otras realizadas en Asia, América, Oceanía y, por qué no, también en nuestra vieja Europa, nos permitirá valorar el alcance de nuestros resultados (GINER ABATI, 1992). Cuanto más rica sea nuestra experiencia antropológica, estaremos en mejores condiciones de contrastar nuestra propia existencia cultural y de vivir desde una visión amplia con una gran capacidad adaptativa, que conllevará una facilidad cada vez mayor a investigar en los contextos culturales más diversos.

La clasificación sistemática de las sociedades, en función de las diferentes estrategias adaptativas humanas, me parece muy útil (BATES & PLOG, 1991). En este caso se trataba de elegir una cultura africana, que practicara un modo de vida cazador-recolector, o ganadero prácticamente puro. Como punto de partida se planteaba un trabajo de campo, entendiendo por «campo» una totalidad de hechos dependientes unos de otros, en la que se encuentra el investigador. El objetivo de la investigación se dirige a observar la vida diaria de las per-

sonas a ser posible sin alterarla, no dando lugar a situaciones artificiales y evitando simplificar situaciones complejas.

Aunque la investigación de campo puede llegar a convertirse en una auténtica aventura, el punto de partida se apoya, sin embargo, en planes cuidadosamente estudiados y elaborados durante bastante tiempo (CRANE & ANGROSINO, 1992). En el caso de la expedición a lona en el Sudoeste de Angola, el proyecto fue preparado durante dos largos años, precedida por una expedición complementaria previa a Kaokoland (Namibia). A pesar de todas las previsiones el trabajo de campo fue muy complicado y no exento de peligros, pero precisamente la minuciosa preparación del proyecto fue decisiva en el control exitoso de todos los riesgos. A mi juicio el fracaso de un trabajo de campo no está en sus dificultades, sino en la falta de previsión y control de las mismas.

En la preparación de una investigación de campo, como la que yo realicé y continúo desarrollando en el Sudoeste de África, me serví de un esquema que me fue muy útil y que nos puede permitir ahora analizar el proceso de investigación de campo:

1. Formulación de un tema de investigación
2. Establecimiento de referencias teóricas
3. Elección de métodos
4. Elección del área de investigación
5. Revisión de trabajos anteriores
6. Organización del trabajo de campo
7. Toma de contacto y primera orientación
8. Fase exploratoria
9. Investigación concreta
10. Valoración y publicación

23.2 LOS PRIMEROS PASOS

Los cuatro primero pasos del esquema del proceso de investigación de campo pueden colocarse en distinto orden. En mi caso tenía la intención, en principio, de realizar una etnografía de una cultura tradicional africana. A partir de una descripción general, que estudiase las instituciones más significativas de la cultura, el objetivo era profundizar en un tema concreto como el de la etnomedicina, en relación con el sistema de valores y creencias y otros aspectos del sistema social. En 1990 tuve ocasión de colaborar en un proyecto de Etología Humana con el Prof. Eibl-Eibesfeldt del Instituto Max-Planck para investigar en el Sudoeste de África. Después de mi estancia en Kaokoland observando interacciones sociales en los himba, me desplacé al Kalahari en Botswana para entrar en contacto con los bosquimanos !Ko. A pesar de que mi estancia entre los bosquimanos fue muy interesante y quedé impresionado por su hospitalidad y por su simpatía (nunca olvidaré las noches que compartí con ellos cantando y danzando en torno del fuego), decidí que mi trabajo de campo se realizaría entre los ganaderos himba y no entre los cazadores del Kalahari. A pesar de todo, documenté algunos aspectos de la iniciación femenina entre los bosquimanos !Ko del Kalahari Central (GINER ABATÍ, 1992b).

Además de conocimientos previos de tipo etnográfico, indispensables sobre el área en cuestión, es necesario también tener en cuenta otros factores que son determinantes en la elección del área de investigación, como son: condiciones geográficas de acceso a la región, conocimientos de la lengua, pero, sobre todo, preferencia y simpatías del antropólogo. Mientras que sobre los bosquimanos existían numerosas publicaciones científicas, pues constituyen uno de los pueblos favoritos de los antropólogos de todos los continentes, sobre los himba poco más había que los magníficos trabajos de los misioneros de Westfalia, especial-

mente orientados hacia su lengua, el herero, ni tampoco existía una obra sistemática sobre el conjunto de su cultura. Pero, sobre todo, en mi decisión intervino mi personal preferencia por el pueblo himba.

El primer objetivo del trabajo de campo era documentar etnográficamente la cultura himba, para después focalizar la investigación en cuestiones concretas como la etnomedicina o la doble filiación. El tema de investigación puede derivarse de la teoría antropológica general o contener cuestiones acerca de la sociedad o la política, etc., completamente pragmáticas, pero siempre se lleva a cabo sobre la base de conocimientos antropológicos previos.

Una vez realizada la documentación etnográfica, se debe formular el tema de investigación en conceptos teóricos, destacando el interés por cuestionar los fenómenos y en la medida de lo posible en querer llegar a explicaciones. Para establecer las referencias teóricas adecuadas es necesario un conocimiento previo de la teoría antropológica. Por ejemplo, en el trabajo de campo sobre los himba en seguida destaca el problema de su lugar de procedencia y, sobre todo, su sistema de doble filiación, que ha sido documentado en muy pocas sociedades.

Para dar respuesta a las cuestiones planteadas se debe decidir sobre los métodos y las estrategias de investigación de campo (recomiendo leer la obra de BERNARD, 1994). En nuestro caso, además de revisar algunos archivos en Windhoek, la observación participante parecía el método más adecuado, seguido de una comparación sistemática primero con otros grupos colindantes y después con otras culturas también de economía ganadera. Precisamente a la hora de escribir estas líneas, me encuentro preparando una nueva expedición al Sudoeste de África, para continuar esta etapa de comparación con los otros grupos bantúes, como los ovambo, y que aunque son agricultores parecen compartir con los himba bastantes rasgos culturales. Como decía antes, estos primeros cuatro pasos pueden colocarse en otro orden.

23.3 REVISIÓN DE TRABAJOS ANTERIORES

Todo lo que haya sido publicado sobre el área a investigar tiene que ser leído y elaborado. Si se inicia el trabajo de campo saltándose este paso, se puede perder mucho tiempo investigando algo ya conocido. Como ejemplo, recuerdo que en mi primera visita al Kaokoland dediqué días enteros interrogando a mis mejores amigos himba para escribir un diccionario herero-español elemental. Cuando posteriormente decidí hacer la investigación de una manera sistemática y revisé la literatura existente, me encontré que existía no sólo un magnífico diccionario de la lengua herero en alemán escrito por el Padre Brincker, misionero de Renania, sino incluso una gramática elemental, escrita por el misionero Viehe, y publicada en Stuttgart y Berlín en 1897. Una parte del pueblo herero vivió un proceso de aculturación, al entrar en contacto con los colonizadores alemanes. Esto permitió que se estudiase bien su lengua. Los actuales himba continúan hablando esa misma lengua, además de mantener intacta su cultura, por el aislamiento en el que han vivido.

Escritos como los de los misioneros, pueden ser muy útiles previos al trabajo de campo. Por ejemplo, encontré que en la revista *«Das Ausland»,* semanario dirigido por Friedrich Ratzel, que informaba sobre la actualidad de las colonias alemanas en el siglo pasado, se podían encontrar datos muy interesantes para reconstruir la historia cercana de los himba. La información más relevante la encontré en el anuario de 1884.

La lengua puede ser un freno restrictivo en la elección del área de investigación. Ello explica que la mayor parte de la producción antropológica española esté orientada a Iberoamérica y exista mucho menos sobre el resto del mundo.

23.4 ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO DE CAMPO

Para organizar correctamente la investigación en el área elegida es importante estable-

cer contactos previos con colegas de profesión, con experiencia en la región, o si no los hubiera, con otros profesionales como misioneros, médicos, maestros o comerciantes. El personal diplomático acreditado en el país puede sernos muy útil cuando tiene sensibilidad antropológica unida al deseo de saber. Estas personas pueden orientarnos con sus informaciones acerca de las necesidades en la zona, junto a otras cuestiones referentes a la vida cotidiana.

Con toda la información recabada se deben valorar y calcular los costes. La financiación de la expedición es otro tema que debe quedar resuelto, pues si no, no hay investigación. Una vez diseñado el plan de trabajo se puede presentar el proyecto en distintas instituciones, que puedan contribuir a la financiación del mismo. Las solicitudes se pueden presentar a instancias locales, regionales, nacionales, e internacionales. Una empresa comercial puede convertirse en *sponsor* si no de todo el proyecto, sí de una parte del mismo. En nuestro caso tuvimos el apoyo de una prestigiosa compañía aérea, que opera en África. Finalmente compramos el equipo, orientados por la lista que habíamos escrito con las orientaciones recibidas y según las necesidades de nuestros objetivos (grabaciones, filmaciones, etc.).

Queda una cuestión importante, que no debe ser dejada para última hora, y que consiste en obtener los permisos necesarios de las administraciones para entrar e investigar en las regiones elegidas. Estas autorizaciones deben ser solicitadas con un tiempo de antelación suficiente, para evitar retrasos de última hora en nuestra salida. En el caso de nuestra investigación en lona, las autoridades gubernamentales de Angola nos proporcionaron no sólo los permisos necesarios, sino salvoconductos para atravesar en coche el país, hasta la región de nuestro interés. Se puede explicar este hecho porque en aquellos momentos nuestra iniciativa, después de casi veinte años de guerra, se podía entender como una señal de normalización en la agitada vida política del país. Así, recibimos los salvoconductos necesarios por parte de las autoridades angoleñas. El Embajador de España, D. Antonio Sánchez Jara, nos proporcionó unos *«cartoes»,* o carnets cruzados con la bandera española, que debían protegernos diplomáticamente en caso de dificultad en algún control militar, como en una ocasión así fue. Contrastan esas facilidades con las interminables dificultades burocráticas vividas en la India, país del que estoy todavía a la espera de recibir un permiso para investigar en cierta zona restringida de las Islas Andamán desde hace meses, sin respuesta alguna hasta este momento. También debemos solicitar los visados correspondientes para poder entrar en el país o países, en los que se encuentra la región de nuestro trabajo de campo. Una vez cumplidos todos estos requisitos el viaje comienza.

23.5 TOMA DE CONTACTO Y PRIMERA ORIENTACIÓN

Los primeros días o semanas de todo trabajo de campo son los más difíciles. En nuestro caso fue difícil hasta la misma localización de los campamentos himba. Estas poblaciones seminómadas se desplazan a lo largo del año con sus ganados en busca de agua y pastos. A nuestra llegada al área de lona no lográbamos encontrar ningún poblado, ni ver a persona alguna durante los primeros días. Francisco Nacale, el guía que nos acompañaba en territorio himba, consiguió encontrar a un niño himba, que llevaba su rebaño a pastar. Aquel niño presentaba una herida en una mano. Le curamos y además le dijimos que podíamos curar también a otros niños que como él estuviesen heridos. El niño ya confiado nos condujo hasta su poblado donde vivía con sus familiares. Éstos, después de algunos momentos de sorpresa y desconfianza, se nos acercaron y nos confesaron que nos habían visto hacía días, pero se habían ocultado de nosotros, al habernos confundido con sudafricanos como los que habían visto en la época de las guerrillas entre el SWAPO de Namibia y los sudafricanos. Nuestros zapatos y pantalones cortos, como los de los sudafricanos, habían despertado aquella desconfiada reacción.

Los primeros contactos con personas que practican un modo de vida diferente, y en una

cultura que puede ser también completamente distinta, pueden constituir un choque considerable. Los antropólogos hacemos referencia a esta situación con la denominación de «choque cultural». Junto a las gestiones de los primeros días de cómo organizar la vida cotidiana, es decir, solucionar el alojamiento, la cocina, el lavado de ropa, el lugar de trabajo, etc., lo más importante es intentar hacer comprender a esas gentes, con las que pretendemos trabajar, nuestras intenciones. Si no somos capaces de hacer comprensible nuestra idea o si cometemos algún error importante, esa sociedad o comunidad, de cultura muy distinta de la que el antropólogo proviene y por la que éste se ha decidido, puede rechazarle definitivamente.

Es importante que el investigador viva durante un largo período de tiempo con la comunidad, preferentemente completando todas las estaciones del ciclo anual. Intentamos tomar parte en la vida diaria de las personas tan lejos como sea posible.

Se ha de intentar obtener y mantener un rol en el sistema social, y desde él aprender el «comportamiento correcto». Como un niño, a través del proceso de socialización, el investigador realiza un proceso de socialización secundaria, aunque ésta sea más corta e imperfecta.

En nuestro primer contacto con los himba les expresamos nuestro deseo de conocer su cultura y su modo de vida, por el que sentíamos un gran respeto y una gran admiración. Sin embargo, no me presenté como antropólogo, profesión difícil de hacer entender incluso a los conciudadanos de nuestra misma sociedad y así les ofrecí mi ayuda como médico. Desde este papel, fácil de entender en cualquier sociedad, no tuve dificultad alguna para interaccionar con la población, e incluso ganar su confianza y su agradecimiento.

Cada día, durante las horas en las que el sol se encuentra en su cénit, todos sabían que era el tiempo en el que se podía asistir a la consulta. En aquella zona no existen relojes y no hay otra medición del tiempo que la impuesta por el sol. Las primeras horas de la mañana, en las que la luz es óptima para filmar y la temperatura todavía soportable para el trabajo de campo, cada día las dedicábamos a estas actividades. Cada día, después de un ligero almuerzo, dedicaba varias horas a la asistencia médica en un consultorio improvisado en el mismo campamento en el que vivíamos. Allí acudían personas de distintas edades, mujeres con sus hijos pequeños, ancianos, e incluso algunos curiosos desde lejanos poblados. Mantenía consulta con ellos, logrando ganarme su confianza, luego utilísima en mi trabajo de campo. A veces, teníamos que practicar intervenciones de cirugía menor, más o menos laboriosas, pero siempre delicadas, debido a las escasas condiciones de higiene con las que teníamos que operar. A la caída del sol, las últimas horas de la tarde ofrecían de nuevo una excelente ocasión para conversar con las gentes y continuar el trabajo de campo. Después de la cena, alrededor del fuego que delante de cada choza arde cada noche, se improvisaban conversaciones, a veces alternadas con cantos, que nos permitían obtener una riquísima información que nos servía para complementar y contrastar con lo que observábamos durante cada jornada. A veces lográbamos que algún anciano nos relatase algún hecho de la reciente historia himba, que él había presenciado, o que nos declamara la relación de sus antepasados, unida a otros hechos de interés. Estas tertulias de noche solían despertar el interés de los más jóvenes, que así se encontraban con excelentes ocasiones para escuchar historias de su propio pueblo y de sus antepasados. Aquel improvisado público hacía crecer el entusiasmo de los narradores, que se deleitaban en sus narraciones.

La observación participante no significa sólo colaborar, como en mi caso ayudando médicamente, sino también, y quizá lo más importante, iniciar y mantener una relación o comunicación emocional. Los conocimientos aprendidos son así no sólo información más o menos interesante, que el investigador ha recibido, sino también un sentimiento profundo de esa cultura. Pero la aceptación de un rol social y el aprender no son procesos que el investigador pueda siempre decidir y determinar. Dependen, por una parte, de la propia capacidad del investigador, pero también, por otra, de la disposición del grupo investigado, sin cuyos

intereses y contra cuyos deseos esta forma de investigación de campo no se puede llevar a cabo. La observación participante es, por tanto, una empresa de dos partes en la que el antropólogo tiene que dar algo por su parte, además de mantener la disposición para contar tanto sobre sí mismo y sobre su sociedad como quiere escuchar de los otros. En mi caso tuve que responder a muchas preguntas, alguna de ellas ciertamente interesantes incluso de profundidad filosófica y a veces metafísica. Recuerdo que me preguntaban acerca de cómo eran las vacas de mi país, el número de vacas que poseía, de los caminos, del agua y de la comida que teníamos. Recuerdo cómo uno de mis amigos, después de un momento de meditación, me preguntaba si yo sabía lo que había más allá del mar y si era cierta la idea, que algunos presuponían, de que más allá del mar se acaba el mundo. En todo caso, mi labor como médico entre los himba posiblemente fue mi mejor ventaja y el único secreto para obtener su confianza, gracias a la que pude interrogar quizá hasta el límite de la paciencia que todo ser humano puede soportar.

23.6 FASE EXPLORATORIA

Esta fase puede llegar a ser tan larga como desconocida sea la cultura que queremos documentar. Esta es la fase en la que por primera vez el investigador antropólogo debe llegar
a alcanzar una visión de conjunto. El antropólogo se mete en el trabajo de campo tanto a través de la observación participante como en ocasiones a través de los procedimientos etnográficos estándar. Cuanto mejor sea el dominio de la lengua nativa, en mejores condiciones se encontrará el investigador para el desarrollo de su labor. Sin embargo, la ayuda de un intérprete inteligente, y con un cierto grado de simpatía, puede suplir las deficiencias lingüísticas.

En esta fase todos los aspectos de la cultura son considerados como una visión general, objetivo que se alcanza cuando el investigador se llega a sentir «en casa». Como tiempo de estancia media se suele considerar al menos un período de doce meses. Sin embargo, dadas las dificultades de la vida académica y familiar, es difícil que el investigador se desplace durante todo ese período ininterrumpidamente. Por tanto, la manera de completar el ciclo anual se logra desplazándose durante períodos de dos a tres meses hasta llegar a completar el ciclo anual. En mi caso realicé una estancia durante la primavera-verano y una segunda durante el otoño. Cuando me encuentro escribiendo estas líneas, me quedan unos pocos días para viajar a África con el objetivo de documentar la parte de tiempo correspondiente al invierno austral.

23.7 INVESTIGACIÓN CONCRETA

Después de conseguida una visión general de la cultura en cuestión, alcanzada a través de las experiencias, contactos y conocimientos adquiridos en la fase exploratoria, se está en condiciones de investigar un problema concreto, como puede ser la etnomedicina o el origen de la doble filiación. La comparación transcultural puede ayudarnos a probar nuestras hipótesis, a establecer la gama de variaciones de los fenómenos observados o a demostrar relaciones entre diferentes aspectos de la organización social o cultural (EVANS-PRITCHARD, 1977). Esto implica establecer correlaciones dentro de la cultura y entre culturas.

23.8 VALORACIÓN Y PUBLICACIÓN

El último paso del proceso de investigación de campo consiste en la valoración de los resultados y publicación de los mismos. Sobre el terreno todavía se pueden pasar a limpio

las notas diarias, transcribir textos del magnetofón, etc. Después del regreso sigue la elaboración y análisis del material completo. En el caso de mi trabajo sobre los himba, publiqué algunos artículos y escribí una primera monografía etnográfica, estando actualmente preparando un segundo libro. Con la intención de dar a conocer a un público más amplio que el puramente universitario la documentación recogida sobre la cultura himba, coproducí con TVE una serie cinematográfica de tres capítulos,[1] obtenida de la síntesis de una serie de filmaciones más amplia y de interés estrictamente investigador. Las numerosas diapositivas obtenidas durante el trabajo, sirvieron como complemento visual a las publicaciones gráficas y dieron motivo a varias exposiciones, como la que se realizó en el Museo Nacional de Antropología en Madrid durante la primavera de 1994. Estas exposiciones pueden tener un gran valor formativo especialmente para la población infantil. Muchos colegios organizaron visitas a las exposiciones, que fueron guiadas y explicadas por unas azafatas que previamente habían estudiado el libro y estaban preparadas para explicar las imágenes fotográficas y contestar a las preguntas que suscitaban algunas situaciones.

La etapa siguiente pretende completar el ciclo anual de estas publicaciones, documentar la región más occidental de su territorio en Namibia y Angola, cruzando la frontera del Cunene, e iniciar la comparación transcultural con otros grupos bantúes colindantes.

BIBLIOGRAFÍA

BATES, D.G & PLOG, F. (1991). *Human Adaptative Strategies.* New York: McGraw-Hill.

BERNARD, H.R. (1994). *Research Methods in Qualitative and Quantitative Approaches.* London: Sage.

CRANE, J.G. & ANGROSINO, M.V. (1992). *Field Projects in Anthropology.* Illinois: Wave-land Press.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1977). *Los Nuer.* Barcelona: Anagrama.

GINER ABATI, F. (1992a). *Los Himba.* Salamanca: Amarú.

GINER ABATI, F. (1992b). Ritos de iniciación femenina en pueblos primitivos: el caso de los bosquimanos !Ko (Kalahari Central). *Infad* 3/4: 72-75.

GINER ABATI, F. (1992C). Elementos antropológicos de identificación cultural en sociedades primitivas y en sociedades complejas actuales, en *X Congreso Nacional de Pedagogía: Educación intercultural en la perspectiva de la Europa Unida. Salamanca:* pp. 990-1004.

[1] 'Los Himba. Serie cinematográfica en tres capítulos. Coproducción Abatí Film Production y TVE. 1995.

24. Etnografía en una comunidad de pastores

José Luis Acín Fanlo

24.1 REENCUENTRO

Como en cualquier área montañosa, en el Pirineo, la vida y la obtención de los necesarios y diarios recursos económicos se centraba en el pastoreo y en su continuo trajín en busca de unos pastos para la «cabana» o rebaño. Todo giraba en función de la realización y de las fases o etapas más importantes, desarrollándose el resto de las actividades (domésticas, agrícolas, festivas) de las distintas fases que conlleva el pastoreo (invierno/verano, trashumancia/estancia alpina; otoño y primavera, en los alrededores del lugar o, como ellos mismos decían, por los «bajantes»). Todo un mundo marcado por unas necesidades, y por la obtención de los escasos productos ofrecidos por el medio natural. Este era el mundo que se sentía y del que se oía hablar, desde el mismo momento de nacimiento y desde los primeros instantes de la infancia, constituyendo este ambiente como un rito iniciático para los más pequeños. Muy pronto, ya que se empezaba a marchar con la «cabañera» apenas pasados los primeros diez años, los niños serán iniciados en seguir llevando a cabo este peculiar y característico faenar, y serán los encargados de la conservación, perpetuar y transmitir la esencia y el ser del pastoreo como actividad, y del pastor como persona y oficio.

Este fue mi caso personal. Desde los primeros instantes, y a lo largo de mi vida, escuché, por transmisión directa y oral, en el contexto de los muchos avatares de mi familia, de mi padre especialmente, el duro y solitario faenar diario de los pastores, sus continuas idas y venidas de la «tierra llana» o «tierra baja» a la montaña, sus trashumancias y sus estancias alpinas, sus conocimientos del terreno y de todo lo emanado del entorno y del medio natural, sus artesanías y sus supersticiones, y todo un complejo y atrayente mundo puesto ante los ojos y los oídos de un niño que ha vivido la experiencia infantil primordial de la montaña, que se mete hasta la médula y del que ya no te puedes apartar ni olvidar nunca.

Por ello, desde aquellos primeros instantes sentí la necesidad de acercarme y de conocer una actividad estrechamente vinculada al medio, del que se protegían y al que protegían, y a la persona que lo llevaba a cabo, al pastor, ese ser tremenda y profundamente humanitario, que posee unos altos conocimientos y saberes por transmitir. Por ello, siempre que había una oportunidad, me iba a vivir unos días -o aunque fueran unas cortas horas- con un pastor y con su rebaño, apreciando de este modo todas y cada una de las etapas que tal actividad conllevaba. Y comprendiendo, según pasaban los años y se apreciaba el rumbo que tomaba la vida en la montaña, que era una actividad en total y profunda regresión, quedando cada vez menos pastores y, por lo tanto, perdiéndose todos los aspectos que la caracterizaban,

llegué así a la conclusión que había que recoger aquellos últimos testimonios, aquellas últimas vivencias para que por lo menos subsistiera una documentación escrita y gráfica de una forma de laborar en vías de olvidarse, de un proceso que estaba viviendo sus últimos estertores.

24.2 POR MONTES Y VEREDAS

Los contactos con pastores fueron abundantes y diversos, siempre bajo la atracción de su persona y de su oficio. Pero de todos ellos -y dejando a un lado el más directo y propio, el familiar-, el que caló más profundamente en mi memoria y en mi retina fue el mantenido en septiembre de 1983 con Antonio Oliván Orús, pastor del pequeño y entrañable pueblo de Aso de Sobremonte (en las inmediaciones de Biescas y del valle de Tena, en pleno corazón del Pirineo aragonés), quien a sus 61 años estaba dando los últimos coletazos a un trabajo otrora cotidiano y necesario. La experiencia, la vivencia, la efectuamos al alimón con el etnólogo y amigo Enrique Satué Oliván, fruto de la cual se publicó un pequeño ensayo[1] del que proceden las citas localizables a lo largo de este trabajo.

La regresión ya aludida de esta actividad hacía inevitable -como lo es para cualquier estudio que se haga, pues su sustento está en el trabajo de campo- la visita directa, el íntimo y estrecho contacto con el pastor. Había que buscar una persona, un ejemplo, ya que cuando hizo «presencia la motivación ya no se disponían de pastores que viviesen en los pastos estivales y mucho menos de forma representativa». Así, tras una serie de contactos y de búsquedas por diversos lares pirenaicos, se llegó a la conclusión que «sólo la de Aso contaba con el suficiente arcaísmo en todas sus manifestaciones como para dedicarle un estudio presencial». Presencia vivencial agudizada en aquel momento por la pronta jubilación del pastor Antonio, con lo que «su presencia en el puerto de Aso cada vez se haría más en casa e improbable, por lo que urgía la realización de esta convivencia», a lo que hay que añadir la suerte que tuvimos «de observar concentrados fenómenos que suelen darse con mayor dispersión; con lo cual el reportaje gráfico y oral fue más completo» (suelta del rebaño, el día de dar la sal a los animales, la selección del ganado, las reses muertas, las crías y sus varias y diversas problemáticas, y un largo etcétera de aspectos ya prácticamente olvidados en el momento de tomar contacto y de hacer el estudio).

Así, se decidió acometer este modesto pero, para nosotros, atractivo estudio. Tras caminar largas horas por los altos montes, por los «puertos» en los que se concentra el ganado durante los meses estivales en busca del pasto más fresco y abundante, arribamos a la «mallata» (majada) de Aso de Sobremonte, en la que ya entrada la noche nos encontramos a Antonio. Una vez superados los recelos iniciales y lógicos, no despejados hasta que el pastor entrevio nuestras intenciones, empezamos a dialogar y a colaborar en los trabajos diarios, modo por el que, a su vez, descubríamos los entresijos de esta dura y solitaria actividad, y medio para saber y comprender hasta en los más nimios detalles la función del pastor y del pastoreo; todo ello apoyado por «su comprensión hacia nuestro interés, y alta sabiduría popular», convirtiéndose Antonio para nosotros «en la persona ideal». Con él convivimos en todos los quehaceres y en todas las horas del día y de la noche: nos levantábamos al amanecer para proceder a asearnos y a prepararnos el desayuno, para acto seguido dar la suelta al rebaño; limpiábamos todo el recinto -«mallata»- y cuidábamos de las reses que, por diversas circunstancias, no podían seguir a las otras por los montes; cuidábamos de las

[1] ACÍN FANLO, José Luis & SATUÉ OLIVÁN, Enrique. Vida pastoril en una mallata de Sobremonte, en *Temas de Antropología Aragonesa,* num. 2, Zaragoza. Edita Instituto Aragonés de Antropología, diciembre 1983, p. 9-28.

crías; preparábamos la comida; ayudábamos en la recogida del ganado a su vuelta; cenábamos a la luz del pequeño hogar, tras lo cual entablábamos una entretenida y provechosa conversación, de la que se nutriría nuestro trabajo, para, finalmente, echarnos a dormir en el pequeño espacio de su caseta pastoril y que él, generosa y desprendidamente, nos dejaba compartir. Es decir, estábamos en todo momento realizando las mismas faenas que el pastor, convivíamos a todas horas y en todas las circunstancias.

Fruto de todo lo anterior, fue reencontrarnos con el pastoreo y con sus fases, constatando que era una actividad que configuraba el «carácter cíclico a la vida de la montaña», posibilitando que «el engranaje de actividades» fuera «perfecto, apiñándose en torno a la dualidad "Puerto-Tierra Baja"». Por medio de las palabras de Antonio, de lo que estábamos viendo y de lo que habíamos oído en anteriores ocasiones, pudimos reconstruir el ciclo pastoril anual completo, todas aquellas fases necesarias para el buen desenvolvimiento de la vida y de la sociedad tradicional montañesa, caracterizadas y delimitadas por esas dos fases primordiales: la estancia alpina y la partida hacia la tierra llana, hacia las tierras del Ebro, configurando los dos períodos, es decir, el de la trashumancia y el de la «cabaña» con sus períodos intermedios de primavera y otoño.

24.3 ENTRE LA MONTANA Y EL LLANO

A) En uno de esos períodos intermedios, el de la primavera, comenzamos el ciclo pastoril. A mediados de mayo, aproximadamente, llegaba el momento de regresar a los distintos lugares de origen, se retornaba al añorado Pirineo, precediéndose, tras el regreso que acontecía a finales del mencionado mes, a desarrollar diversas e ineludibles tareas, actividades que se amontonaban febrilmente: esquilar, «femar» campos con «cletaos», «desbezar» a los corderos, «sanjuanar» el rebaño, realizar la cópula para San Pedro, preparar la mallata del puerto, etc.

Este momento equinoccial en el año/ciclo, concentrado durante los meses de agosto y septiembre, meses en los que «se daba dentro del ciclo pastoril la vida más postergada, pero al mismo tiempo más consubstancial con la esencia altiva, independiente y sabia con la naturaleza del montañés: la vida en la mallata del puerto». Este es, quizá, el período, más intensamente vivido tanto en el caso que nos ocupa de Aso de Sobremonte, como en otros desplegados por el Pirineo aragonés, siendo de obligada mención el de mi propio pueblo, Piedrafita de Jaca, en donde además de lo heredado y transmitido por mi familia, conviví en idénticas circunstancias con un pastor que pasaba su estancia alpina en el incomparable y bello marco del «ibón» o lago de Bucuesa. Allí comprendí mejor a la persona que lo lleva, al pastor; a esa persona, que mejor encarna el espíritu y los modos de ser en la montaña y que define de alguna manera a los montañeses, personas muy retraídas y recelosas en un primer momento, pero superado ese inicial contacto y a medida que van conociendo al «forastero», ponen a disposición del recién llegado todo lo que tienen. Son personas desprendidas, solidarias (como todo aquel que vive en medio duro y hostil), dispuestas a ayudar siempre al que lo necesite, haciendo gala del concepto de hospitalidad que tienen todas las sociedades tradicionales. Pude constatar personalmente esa hospitalidad para con un viajero que se encontraba al límite de sus posibilidades físicas, por carecer de algo que llevarse a la boca y, por tanto, de fuerzas para seguir adelante.

Son los meses en los que el pastor se situaba y vivía a una altura de 1.800 metros, altitud a partir de la cual se solían encontrar las «mallatas» o majadas y en la que restaban en el período estival, junto a los buenos, frescos y abundantes pastos para el rebaño. La vida durante esos meses era monótona y habitual, desarrollando las mismas labores día tras día. Dicha monotonía sólo se veía alterada cuando aparecía alguna res muerta o enferma, en los casos de tener que ahuyentar algún animal maligno para la «cabañera» -principalmente

lobos cuando aún existían-, en el momento prefijado -cada diez o quince días- para que subieran los del «recao» a llevarle la comida para todo ese lapso de tiempo, en el instante determinado -en torno a veinte días o un mes- para dar la sal a los animales a orillas del río al cual descendían. Además, y por su relación constante con el entorno natural, los pastores eran buenos conocedores del medio y del tiempo («basándose para la predicción en la posición -por ejemplo- de la luna o en otros aspectos que se divisen en el cielo»). Es de destacar la interesante artesanía elaborada en los muchos momentos libres que tenían en este período estival, a lo largo del día: «Para distraerse en sus ratos libres o en aquellos en que no existe ninguna tarea, se suele ejecutar cañablas laboreadas, cuya madera proporcionan diversos árboles (...). En ellas, como en otras piezas -cucharas, cerillos...- ejecutaban toda clase de dibujos, desde los geométricos -estrellas, círculos, etc.- hasta representaciones animadas, pasando por los temas florales o de temática varia». Distintos dibujos y motivos también localizables en las marcas de propiedad realizadas a las reses en este momento del año para distinguirlas, las cuales responden en algunos casos a las mismas implicaciones y significaciones que las localizables en la artesanía de la madera, si bien en «la actualidad ya no representan símbolos arcaicos y de difícil interpretación en muchos casos, sino que consisten en la primera inicial del amo».

B) Transcurrido todo este tiempo, y llegando los últimos días de septiembre (para la «Sanmigalada»), daba comienzo el siguiente ciclo, caracterizado por la preparación de los distintos elementos necesarios para realizar la trashumancia, y transcurrir los duros meses invernales en los ambientes más propicios del valle del Ebro, en donde hay suficientes pastos y el invierno se hace más llevadero. Es el momento, por consiguiente, «de contratación de los pastores para Tierra Baja», lo cual por estas tierras del Pirineo central se solía realizar en «las ferias de Biescas del 12 de septiembre y del 18 de noviembre -para los rezagados-, aunque también era corriente que los tensinos bajasen a Serrablo casa por casa para buscar pastores».

Y de este modo, a lo largo de la primera quincena de noviembre, comenzaba ese largo itinerar, esa trashumancia que en torno a una semana y media y bajo una estricta estructuración jerárquica de la «cabañera», desembocaba en las tierras preferidas y contratadas para esta destacada fase pastoril, la más larga de todo el ciclo. «Cabañera» y trasiego en el que «por norma general iban siete u ocho pastores, más el "mayoral" y el "repatán". El "mayoral" era el más antiguo y el que más experiencia tenía ("el de mayor cultura"; "que supiera hacer números"), y el encargado de decir dónde y qué se cenaba, de hacer "estremas" (hacer tiempo para cenar o comer o para descansar un día), y de pagar los pasos. El "repatán" era el ayudante del anterior». Así se sucedían los caminos, los montes, los ríos,... los días, hasta que se llegaba al lugar de destino, debiendo satisfacer los obligados ritos de paso e, igualmente, el de estancia en los pastos de la «tierra baja», descendiendo para ello «por los mesones del eje de Monrepós (...). De esta forma, mientras la montaña se sumía en el letargo invernal y quedaba despoblada de tiones, había que ir en busca de los últimos resquicios de vida a Tierra Baja».

Trashumancia que posibilitaba, asimismo, el intercambio cultural entre los lugares de contacto, entre el llano y la montaña, llegando incluso a establecerse (como apunta Ramón Violant i Simorra en su trabajo *Notas de etnografía pastoril pirenaica.* La trashumancia, 1948) «una economía agropecuaria o ganadera entre la gente de la tierra baja y de la montaña, de la cual se beneficiaban mutuamente por medio de la trashumancia o éxodo de los rebaños de ganado lanar, en el intercambio de los pastos».

Trajín e itinerancia de un lugar a otro, ya hoy prácticamente desaparecidos por el cambio sufrido en la ganadería de montaña: la moderna y extendida estabulación y los medios de transporte utilizados en el traslado del ganado. De esta manera se ha perdido el hito -quizás- más destacado del ciclo pastoril, aquél que alejaba más tiempo fuera de casa a los pastores y a las reses, aquél que mayor influencia y elementos aportaba en los lugares que

pasaba y que asimismo recibía de los mismos, aquél que mejor sintetiza y caracteriza el mundo de lo pastoril y sus diversas, varias y ricas manifestaciones. Trashumancia ya sólo conservada y revivida en algunos puntos pirenaicos, como pueden ser los pastores del pueblo de Fanlo, quienes se acercan hasta los montes (y paridera) de Torrecilla de Valmadrid, en las inmediaciones de Zaragoza, y con los que conviví en un crudo y ventoso día en compañía de mi padre. Cuando intentaba yo tomar algunas notas y fotografías de esta importante fase pastoril.

Esta fase que terminaba hacia mediados de mayo, cuando se retornaba hacia los lugares de origen, y se regresaba hacia las montañas que desde pequeño se habían visto, vivido y recorrido, concluyendo con esta vuelta, el ciclo completo pastoril e iniciando, por ende, uno nuevo de repetición de todas las actividades descritas, revitalizando de nuevo la vida en la montaña por medio de la actividad ganadera y pastoril, en ese entorno hostil y duro, al que estaban perfectamente acostumbrados y del que no sabían desprenderse.

24.4 LOS ÚLTIMOS PASTORES

Todo un mundo, toda una forma de vivir que se ha ido perdiendo de forma vertiginosa y acelerada, debido principalmente a los grandes cambios que, de todo tipo, se han vivido en los últimos treinta/cuarenta años. Una cultura, con sus manifestaciones y elementos cotidianos, que paulatinamente se nos ha escapado de la mano, ya que no ha podido soportar «la caída sociodemográfica y ganadera del Pirineo», derivándose de ello el que se haya «dado al traste con este eslabón del ciclo pastoril». Caída acelerada en lo que nos atañe por el «constante carácter marginal de lo pastoril, incluso en las comunidades más ricas, donde el pastor siguió sumido hasta la aparición de la industrialización en un arcaísmo inamovible, basado por otra parte, en la fuerte jerarquización de la institución de la casa».

De este modo, la vida pastoril y el pastor, han ido poco a poco diluyéndose, desapareciendo cada uno de los aspectos que la configuraban, lo que nos impedirá presenciar las manifestaciones del ciclo pastoril, y poder realizar ya estudios globales o parciales sobre el tema. De ahí la importancia de nuestras vivencias como la llevada a cabo con Antonio Olivan, en Aso de Sobremonte, pudiéndose considerar el caso de este pastor como de «un fósil viviente: ama las incomodidades de la mallata sobre la vida relajada, pero tutelada, en casa de los dueños durante el resto del año; se considera con la suficiente sabiduría ganadera para no ceder ante las ideas del amo, al que si es preciso le piensa proponer la "cuenta"».

Eran los postreros coletazos de una actividad y de una cultura otrora habituales, a cuyo desarrollo se le concedían especial y vital importancia, pues en torno a ella giraba el devenir diario y cotidiano. Era la desaparición de una figura especial y noble, de múltiples saberes y de grandes dotes humanitarias, constituyendo el principal ejemplo de la sociedad tradicional montañesa y el que mejor representaba las dos fases que la han caracterizado, al hombre en su conjunto: el nomadismo y el sedentarismo.

Los fuertes y drásticos cambios socioeconómicos sufridos y vividos en el Pirineo, como pueden ser los cambios de un tipo de ganadería a otro, los distintos y completamente opuestos sistemas de trabajo, así como los diferentes modos de comportamiento social y económico, sin olvidar la gran despoblación que ha asolado a un buen número de pueblos altoaragoneses, han conllevado la pérdida y olvido de estas formas de ser y de vivir en este medio montañés, que eran habituales hasta hace escasamente medio siglo, siendo pensadas ahora como un resto arqueológico. No obstante, y por el propio devenir del ser humano, hay que abrigar la esperanza en la llegada de ese día -no muy lejano, a ser posible- «en que renazcan las montañas», ya que «será el momento en que el montañés podrá "permitirse el lujo" de asumir y autopotenciar su historia cultural bajo el signo del progreso. Entonces Antonio será recordado», como serán recordados todos aquellos, que, de un modo u otro,

hicieron posible la vida en estas montañas, de todos aquellos que hicieron transcurrir su devenir diario conforme a lo que la tradición y sus mayores les habían ido enseñando e iniciado desde su infancia.

24.5 LA UNIVERSALIDAD DEL PASTOREO

El pastoreo, o la práctica de la ganadería, ha ido vinculado muy estrechamente al desarrollo del hombre, ya desde los primeros estadios de su evolución.

Esta actividad mantenida hasta fechas relativamente recientes, se ha dejado estudiar en múltiples lugares, todos ellos con unas connotaciones propias, con las diferencias lógicas que en cada zona aporta el medio y la cultura concreta.

Por ello, y desde que comienza el interés -fundamentalmente a partir de la pasada centuria- por todo relacionado con la cultura tradicional, se publican interesantes estudios sobre la práctica del pastoreo. Así, finalizando la década de los años veinte, se edita el libro de Manuel del Río, en el que bajo el título de *Vida pastoril* (1828) se van detallando las particularidades de esta actividad en tierras sorianas, muy similares a las descritas en el Pirineo. También es interesante, en este mismo sentido, el volumen de Miguel Agustí, en el que se pueden encontrar datos y descripciones de principios del siglo XVII, momento de publicación de su primera edición.

No obstante, los ejemplos más destacados de investigación de la cultura pastoril y de su práctica, con los que mejor se pueden entablar las diversas y ricas comparaciones, se encuentran ya a lo largo del siglo en curso, en los que se combinan tanto la experiencia personal y vivencial como las distintas fuentes documentales esenciales y necesarias para el desarrollo de los estudios actuales. Así, la vivencial experiencia de Salvador Vilarrasa i Valí, quien a principios de los treinta describió el pastoreo y sus diversas manifestaciones, con todo el ciclo pastoril completo, constituyendo por ello una de las fuentes fundamentales en este tema. En esta misma línea se encuentran las investigaciones realizadas por Ramón Violant i Simorra, en las que partiendo de los asuntos particulares, de los variados componentes -con lo que se conforma la globalidad- de la sociedad tradicional, llega a plantear la visión conjunta y completa de la cultura pirenaica, por lo que ha pasado a ser considerado como un vademécum para el conocimiento de la misma, ocupando en ella un importante apartado relativo a las prácticas pastoriles y a sus distintas manifestaciones.

Estos materiales, experiencias y publicaciones importantes para el conocimiento de los pastores y del pastoreo por el Pirineo, pueden ser complementadas por las realizadas en las tierras de Asturias y de La Rioja. Las primeras se deben a la mano de Francisco Feo Parrando, que analiza las peculiares formas de pastoreo llevadas a cabo en las montañas asturianas; la segunda centrada en la sierra de Cameros, en La Rioja, son debidas a los estudiosos Luis Vicente Elías Pastor y Carlos Muntión Hernáez.

Finalmente, en la misma área pirenaica aragonesa en la que se ha basado mi experiencia, Severino Pallaruelo desarrolló una profunda y completa investigación que comprende cada una de las fases, todas las manifestaciones, todos los asuntos personales relativos al pastor, todos aquellos aspectos que han configurado y caracterizado a los *Pastores del Pirineo,* apoyándose tanto en las fuentes históricas y documentales como en las experiencias personales y prácticas, por los montes del Pirineo aragonés.

Todos estos estudios, a pesar de referirse a una zona concreta, ayudan a comprender el pastoreo en su conjunto, y posibilitan la visión global de una de las actividades más destacadas del hombre a lo largo de su devenir histórico, desde aquellos primeros estadios en que surgió hasta los últimos estertores en los años que estamos viviendo de este siglo XX.

Unas formas relativas en este caso al norte peninsular, a toda la cadena montañosa norteña que comprende la cornisa cantábrica y los Pirineos. Claros ejemplos para estudiar

y comprender las formas pastoriles en zonas de montaña, fácilmente extrapolables y comparables con las formas y las manifestaciones ejecutadas por los pastores de otros lares -como se puede constatar en el capítulo dedicado a este asunto en el libro de Evans-Pritchard sobre los Nuer—, en otras tierras totalmente opuestas tanto en su ubicación geográfica como en los elementos y en las bases culturales que definen a cada una de las sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

ACÍN FANLO, José Luis & SATUÉ OLIVAN, Enrique. Vida pastoril en una mallata de Sobremonte, en *Temas de Antropología Aragonesa,* núm. 2, Zaragoza. Edita Instituto Aragonés de Antropología, diciembre de 1983.

Convivencia con una de las últimas manifestaciones pastoriles en el Pirineo, en concreto en la zona de la comarca de Serrablo (Huesca) conocida como Sobremonte. Mediante la realización del mismo trabajo diario del pastor se pretendía conocer cómo era la vida de esta figura y los diversos aspectos que la caracterizaban. Estudio en el que se fundamenta todo lo apuntado en estas páginas.

AGUSTÍ, Miquel. *Llibre deis secrets d'agricultura, casa rústica i pastoril.* Barcelona, Editorial Alta Fulla, Colección Clàssics del Pensament Económic Cátala, 1988. Buena fuente para conocer algunos puntos de la cultura pastoril, fue publicado por vez primera en 1617, en el que, además de los asuntos propios de la agricultura y de la casa, se encontrarán referenciados los aspectos que han caracterizado la ganadería.

FEO PARRONDO, Francisco. *Los vaqueiros de alzada.* Oviedo. Edita Caja de Ahorros de Asturias, 1986.

Monografía detalladora del pastoreo en las montañas del occidente asturiano, dedicando un apartado a reseñar el fenómeno en la actualidad.

ELIAS, Luis Vicente & GRANDE IBARRA, Julio (Coordinadores). *Sobre cultura pastoril.* Logroño. Edita Centro de Investigación y Animación Etnográfica de Sorzano (Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales), 1991.

Actas de las IV Jornadas de Etnología celebradas en mayo de 1990, las cuales se dedicaron a la cultura pastoril en los distintos puntos de la geografía de la Península Ibérica.

ELÍAS PASTOR, Luis Vicente & MUNTIÓN HERNÁEZ, Carlos. *Los pastores de Cameros.* Logroño. Edita Gobierno de La Rioja (Consejería de Agricultura y Alimentación) y Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1989.

Monografía del pastoreo en la zona de Cameros, en la que se describen todos los hitos que han caracterizado dicha actividad en estos pagos riojanos, dedicando una especial atención a la figura del pastor y a sus diversas actividades.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *LOS Nuer.* Barcelona. Editorial Anagrana, Colección Biblioteca Anagrama de Antropología, 1977.

Destacado y fundamental estudio, considerado como un clásico de la antropología social, en el que se repasan los diversos aspectos configuradores de esta tribu africana, dedicando el primer capítulo al ganado y a la ganadería.

PALLARUELO, Severino. *Pastores del Pirineo.* Madrid. Edita Ministerio de Cultura, 1988. Fundamental monografía centrada en las tierras del Pirineo aragonés, donde encontrar todos los aspectos y manifestaciones de esta actividad por el Alto Aragón. Fruto de varios años de trabajo sobre el terreno y por los archivos, e ilustrado con las fotografías del archivo de Ricardo Compairé, fue galardonado con el Premio Nacional de Investigación sobre Artes y Tradiciones Populares «Marqués de Lozoya».

Río, Manuel del. *Vida pastoril.* Madrid. Edita El Museo Universal, 1985.

Publicado por vez primera en 1828, en el mismo se detallan las particularidades del pastoreo en las tierras sorianas.

VILARRASA I VALL, Salvador. *La vida deis pastors.* Gerona, Imp. Maideu, 2.ª edición, 1981. Publicado inicialmente en los años treinta, constituye un verdadero acercamiento desde la práctica a cada uno y a todos los hitos que han marcado el desarrollo de la actividad pastoril a lo largo de las estaciones del año, del ciclo del pastoreo.

VIOLANT I SIMORRA, Ramón. El Pirineo español. Madrid, Editorial Plus Ultra, 1949. Imprescindible e interesante volumen realizado entre las décadas treinta y cuarenta, centrado en toda el área pirenaica, en el que se detallan todos los temas de la cultura tradicional, dedicando un importante y denso capítulo para describir los distintos aspectos relativos a la cultura pastoril.

VIOLANT I SIMORRA, Ramón. Notas de etnografía pastoril pirenaica. La trashumancia. En *Obra Oberta 2,* Barcelona. Editorial Alta Fulla, Colección El Pedrís, 1979. Pequeña monografía publicada en 1948, dedicada a una de las fases más destacadas del ciclo pastoril, como es la trashumancia, describiéndose asimismo las cañadas o veredas usadas en ese continuo itinerar.

25. Etnografía en una comunidad agrícola de Navarra: San Martín de Unx

Francisco Javier Zubiaur Carreño

25.1 LOS ORÍGENES DE LA INVESTIGACIÓN

Los antecedentes de esta investigación se encuentran en los cuatro cursos de «Etnología del pueblo vasco, el grupo doméstico», impartidos por D. José Miguel de Barandiarán en la Universidad de Navarra, a los que asistí -en los años 1971 a 1978-, como alumno y luego licenciado en Filosofía y Letras.

Este reconocido etnólogo había puesto en marcha, dentro de su Cátedra de Lengua y Cultura Vasca, el grupo de trabajo Etniker,[1] para la investigación de campo y con ánimo de que sus alumnos lográramos materializar los resultados de la aplicación de su «Guía para una encuesta etnográfica»,[2] que se dan a conocer en los años 70 a través de los «Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra», de la Institución Príncipe de Viana.

Mi vocación etnográfica, por tanto, nace en ese contexto y bajo las orientaciones del maestro Barandiarán. Más tarde, tras el conocimiento de María Amor Beguiristain, mi esposa desde 1977, que actuaba como secretaria del Grupo Etniker, reforzaría mi inclinación por esta disciplina, compartiendo desde entonces el trabajo con ella, especialmente en su villa de procedencia -Obanos- y en la catalogación de estelas funerarias por varias poblaciones navarras.

Puedo decir, pues, que mi vocación etnográfica, en cierto sentido, ha sido motivada también por un impulso familiar. Además de por el apoyo de mi esposa, la encuesta etnográfica de San Martín de Unx constituyó un proyecto compartido con mi hermano José Ángel y se trataba de aplicarla al pueblo de nuestros antepasados, donde de niños habíamos sentido el ventoso cierzo del norte. A esta vocación inicial inculcada por el anciano maestro, se añadió el deseo de evitar la pérdida de los datos de la vida tradicional de nuestros propios pueblos

---

[1]Barandiarán definía en 1976 la palabra «Etniker» como *investigación étnica.* «En nuestro caso es el estudio de la cultura tradicional del pueblo vasco y del proceso de su evolución contemporánea». Referencias: *Libro de actas de los Grupos Etniker,* reunidos en el santuario de San Miguel de Aralar el 5 de junio de 1976; ARREGUI AZPEITIA, Gurutze. *Atlas etnográfico de Vasconia,* en «Anuario de Eusko Folklore», 1992-1993, tomo 38, pp. 171-179. Fundación José Miguel de Barandiarán, Ataun, 1994; MANTEROLA, Ander. *Introducción,* en ATLAS ETNOGRÁFICO DE VASCONIA, tomo 3: *La alimentación doméstica en Vasconia,* Eusko Jaurlaritza-Etniker de Euskalerria, Bilbao, 1990, pp. 31-32, y tomo 6: *Juegos infantiles de Vasconia,* Eusko Jaurlaritza-Gobierno de Navarra-Etniker de Euskalerria, 1993, pp. 35-38.

[2]BARANDIARÁN, José Miguel de. *Guía para una encuesta etnográfica,* en «Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra», Vol. VII, 1975, pp. 277-325, Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1975.

y por consiguiente combatir su desfiguración cultural o al menos dejar constancia de su identidad.

25.2 LA METODOLOGÍA DE BARANDIARÁN

Recuerdo que las enseñanzas de D. José Miguel nos llegaron por tres vías complementarias entre sí.

Por un lado sus lecciones de clase, donde el maestro exponía sus temas con relación siempre a casos concretos acontecidos en los pueblos de Vasconia, y el recurso a ejemplos, con ánimo comparativo e ilustrativo de la diversidad regional, mediante los cuales nos llegaban leyendas y creencias muchas veces desconocidas.

Su método era muy efectivo, pues contagiaba su interés por esa vida desapercibida de los pueblos, que late bajo sus modos y costumbres. Era una visión humanista, cuando no transcendente, de la realidad cotidiana. El pueblo vasco y el navarro en particular han obrado en base a su conciencia de que la vida depende de Dios, y esta seguridad ha dado un sentido a sus vidas.

Una de las consecuencias de su método era la puesta en común, para analizar las dificultades surgidas en la aplicación sobre el terreno de su modelo de encuesta etnográfica. Estas puestas en común se celebraban en la biblioteca del Museo de Navarra los sábados por la mañana. Era una de las características de su método, hasta el punto de que sus discípulos han seguido practicándolas posteriormente. Los investigadores más experimentados ayudan a vencer las dificultades a los neófitos.

La tercera vía para acceder a sus enseñanzas fue la del privilegio de su amistad, el intercambio de opiniones en torno a la mesa de su despacho -o las más de las veces en la cocina de su casa-, en su domicilio de Villa Sara, de Ataun (Guipúzcoa), muy cerca de la muga con Navarra. La relación estrecha con D. José Miguel, de cierta intimidad incluso, compartida también con su sobrina Pilar y en compañía de mi esposa, reforzaron definitivamente este interés por la etnografía, a la que, sin embargo, y a causa de diversos trabajos profesionales, he dedicado desde entonces una atención discontinua.

En sus clases de la Universidad de Navarra, nuestro profesor dejaba claras varias recomendaciones para aquellos que fueran a realizar investigación de campo.

La primera, anotar aquello que se ve -o mejor, se vive- sin llevarse de la subjetividad en el momento de aplicar la encuesta. Quería significar así que debían apuntarse, grabarse, dibujarse o fotografiarse todos aquellos aspectos de la sociedad elegida, que se pudieran apreciar mediante la observación o conocerse a través de los informantes seleccionados en función de sus diferentes edades, extracción social y cultural, con atención a las transiciones o fracturas del devenir temporal y hasta el límite del recuerdo de los mismos. Actuar como un notario perspicaz.

Era conveniente centrar la investigación en la población de origen, que uno conoce por haber *vivido* en ella. De este modo, la investigación, con los límites indicados, evitaba convertirse en errática u olvidar aspectos quizás esenciales en su evolución cotidiana o, por el contrario, malinterpretarlos.

En resumen: su método llevaba aparejadas la observación y la información. La observación de personas, de objetos y de grupos, con atención al estudio morfológico y funcional (análisis de elementos y conocimiento de comportamientos). E información, complementando aquella observación con la consulta de fuentes (archivos y especialmente personas de la población escogida).

El objetivo final iba orientado a la recuperación de datos, debidamente contextualizados, relativos a la vida tradicional de los pueblos, amenazada por la industrialización, la emigración y la aculturación traída por el progreso material y la apertura de horizontes más universales,

en la era de la comunicación. Una recuperación que partía del hecho de que gran parte de esa información no es escrita, sino heredada de los usos y costumbres seculares, transmitida de padres a hijos oralmente. Esta «intrahistoria», que conforma el ser de los pueblos, desaparece sin remedio de no ser documentada por el etnógrafo. La consiguiente labor de rescate permitiría, en último término, la puesta a punto de un atlas regional comparativo.[3]

25.3 SU APLICACIÓN A SAN MARTÍN DE UNX

La villa escenario de nuestro trabajo durante los años 1977-1979, forma parte de la Navarra media oriental, a 45 km al SE de Pamplona. Se sitúa en las tierras comprendidas entre el río Aragón, afluente del Ebro, al E y el Cidacos al WE. Las altitudes de su espacio físico varían entre los casi 900 m en las proximidades de Ujué (que queda al NE de su término municipal) y los 380 m al límite con el término de Olite (al S). El pueblo se sitúa a 627 m sobre el nivel del mar. Su paisaje muestra el contraste entre la llamada, no sin cierta exageración, «sierra» y el piedemonte tafallés.

La planta urbana del pueblo simboliza las dos caras de esta localidad: la soldadura del pasado con el presente. Hay, por un lado, una estructura nuclear primitiva, medieval, con fuertes desniveles, en la que la organización del asentamiento humano ha sido condicionada por razones de defensa. Y por otro, este núcleo muestra una prolongación longitudinal y en horquilla, a lo largo de las vías de expansión en dirección a Tafalla-Ujué-Sangüesa, así como a Olite, que ya es moderna.[4]

Dos vías fluviales de escasa entidad, el Peralope y el Valijo, cruzan su término siguiendo el curso de las barrancadas, y dejando a poca distancia, y en medio, al casco urbano.

Su población en aquella época no alcanzaba los 700 habitantes y se ocupaba mayoritariamente en la agricultura, pues incluso los empleados en el sector industrial más próximo (Tafalla, Pamplona) o en los servicios compatibilizaban su trabajo con las faenas del campo, durante los fines de semana. El cultivo básico era la vid, con apoyo en el cereal y en progresiva recesión el olivo.

En la investigación y redacción final del trabajo colaboramos los dos hermanos. Aquella llevó los tres años mencionados, el último de los cuales fue de elaboración de los textos definitivos. A mi formación como historiador y experiencia etnográfica (pues había realizado algunos trabajos previos sobre la historia, toponimia y estelas funerarias de la villa), se unía la formación jurídica de mi hermano José Ángel y unas dotes específicas para el análisis, de las que se beneficiaron apartados concretos sobre constituciones populares, medicina o la matanza de animales, especialmente el cerdo, en los que encontré en él un magnífico colaborador. En el momento de la redacción contábamos 28 y 30 años respectivamente. El trabajo de recogida de datos y las entrevistas se hicieron preferentemente en los fines de semana, en tanto que los días intermedios se dedicaron a consulta de bibliotecas u otros centros de documentación, o bien a ordenar los materiales recogidos. No hubo interrupciones de importancia. El esfuerzo no sólo fue individual, sino también familiar, ya que entonces éramos jóvenes recién casados y alguno con niños de corta edad.

En la introducción del libro, publicado felizmente en 1980 por la Institución Príncipe de Viana de la Diputación Foral de Navarra como obra monográfica,[5] expresábamos la finalidad del trabajo: «mostrar la vida de un pueblo del piedemonte tafallés, antaño fortifica-

---

[3] ARREGUI AZPEITIA, G. Op. cit. pp. 92-93 y ATLAS ETNOGRÁFICO DE VASCONIA cit. en nota 1.

[4] Puede repasarse panorámicamente su historia en mi trabajo *Villa de San Martín de Unx,* Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1976, col. «Navarra. Temas de cultura popular» núm. 270.

[5] ZUBIAUR CARREÑO, Francisco Javier y José Ángel. *Estudio etnográfico de San Martín de Unx (Navarra).* Diputación Foral de Navarra (Institución Príncipe de Viana)-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980. 364 pp. Presentación de José Miguel de Barandiarán.

do, rodeado de tremendas barrancadas, con empinadas calles y casas de sillarejo, luminoso y con límpida atmósfera».

También indicábamos las razones para acometer el estudio:

- el especial cariño por el pueblo de los antepasados, donde transcurrió parte de nuestra niñez; hay, pues, como base del mismo un sentimiento nostálgico;
- la constatación de una ruptura del sistema de vida tradicional, por lo que había que apresurarse en recoger para la posteridad el mayor número posible de datos acerca de los comportamientos de sus habitantes, de sus oficios, usos, costumbres, creencias y utensilios;
- la escasez prácticamente total en aquellos años de otros trabajos semejantes, con su misma envergadura y metodología referidos a la Navarra media (si se excluyen algunos estudios parciales sobre Alio, Artajona, Eslava, Obanos o los valles de Améscoa, Romanzado y Valdorba);[6] ello dificultó la investigación al carecer de modelos orientadores, incluso fuera de nuestra región.

En ese momento coexistían en San Martín de Unx una cultura tradicional (a la que podríamos denominar como «la de los mayores»), con «lo moderno», concepto genérico que sin embargo sugiere que no ha sido fruto natural de la evolución de aquélla. Apreciamos la existencia de una línea de fractura con las nuevas vigencias, provocada por las adaptaciones traídas por los Planes de Desarrollo, que en Navarra son sustituidos por el Programa de Promoción Industrial de la Diputación Foral desde 1964, fractura que va abriéndose en la década de los 70. Hasta entonces, en Navarra y en San Martín de Unx en particular, la región se asentaba en una agricultura secular, con niveles de renta algo inferiores a los de la media nacional.

25.4 EL MÉTODO

Empleamos una metodología diacrónica, para remontarnos del presente al pasado próximo, incluso lejano, con presupuestos de pura etnología: un conocimiento previo de la información existente, ya publicada o conservada en depósitos documentales, acerca de la localidad en estudio; la observación posterior, incluso en algunos momentos paralela, de la sociedad escogida, para dar sentido a los hechos y a sus relaciones con la proporción debida, alejando la intuición con el único afán de constatar hechos exactos; y la clasificación final de tales hechos y relaciones, previa a la redacción del libro definitivo.

Ya me he referido a que la primera dificultad con que nos topamos fue la ausencia de trabajos que hubiesen aplicado en su totalidad la «Guía para una encuesta etnográfica» de D. José Miguel de Barandiarán. A ello se unió la inherente a todo método etnográfico,

---

[6]Ver JIMENO JURIO, J.M. *Datos para la etnografía de Artajona,* «Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra» (CEEN), 1970, II, núm. 4, p. 5 y ss.; CRUCHAGA PURROY, J. de, *Un estudio etnográfico de Romanzado y Urraúl Bajo,* CEEN, 1970, II, núm. 5, p. 143 y ss.; JIMENO JURIO, J.M. *Estudio del grupo doméstico de Artajona,* CEEN, 1970, II, núm. 6, p. 295 y ss.; LAPUENTE MARTÍNEZ, L. *Estudio etnográfico de Améscoa,* CEEN, 1971, III, núm. 7, p. 5 y ss.; 1971, III, núm. VIII, p. 113 y ss.; 1972, 4, núm. XI, p. 123 y ss.; 1976, VIII, p. 287 y ss.; 1976, VIII, núm. 24, p. 405 y ss.; 1977, IX, núm. 25, p. 5 y ss.; 1978, X, núm. 29, p. 225 y ss.; 1979, XI, núm. 31, p. 37 y ss.; 1979, XI, núm. 13, p. 471 y ss.; 1980, XII, núm. 35-36, p. 255 y ss.; LARRAYOZ, J. *Encuesta etnográfica de Elorz* (I), CEEN, 1973, V, núm. 14, p. 133 y ss.; (II) 1974, VI, núm. 16, p. 59 y ss.; 1976, VIII, núm. 22, p. 87 y ss.; LOMAX, M.M. *Estudio etnográfico de Barañain,* Navarra, CEEN, 1975, VII, núm. 21, p. 331 y ss.; BEGUIRISTAIN, M.A. *Encuesta etnográfica de Obanos (Navarra),* 1976, VIII, núm. 23, p. 189 y ss.; ROS GALBETE, R. *Apuntes etnográficos y folklóricos de Alio,* CEEN, 1976, VIII, núm. 23, p. 237 y ss.; 1976, VIII, núm. 24, p. 443 y ss.; CRUCHAGA PURROY, J. de, *La vida en el Valle de Orba.* Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1977; MACUÁ AZCONA, J.R. *El aprovechamiento animal en la villa de Alio,* CEEN, 1979, XI, núm. 32, pp. 305-372.

que exige una peculiar preparación teórica y disciplinaria, además de una objetividad guiada por el espíritu exclusivamente científico.

En los años de nuestra recogida de datos, coincidentes con la transición democrática de nuestro país, Navarra sentía la presión cultural y política de la Comunidad Autónoma Vasca. Sin pretender juzgar la oportunidad o conveniencia de la misma -tan solo destacando esta especial situación— se hacía difícil mantener una objetividad en la aplicación de la etnografía. A nadie se le oculta que en esos años -1976/1980- había quien forzaba a la etnología a convertirse en instrumento de mentalización popular. En este sentido, hicimos nuestras las recomendaciones de José Miguel de Barandiarán y de Marcel Mauss, quien indica que «no hay que asumir ningún prejuicio moral» respecto al pueblo que se estudia.[7]

Seguimos el método de la encuesta intensiva, el cual permite ahondar por completo en la observación de una colectividad. Al margen de mi relación como discípulo con D. José Miguel, elegimos el modelo de guía propuesto por él al ofrecer las mejores condiciones para un exhaustivo estudio de una comunidad dada, desde la consideración de su grupo doméstico a los grupos de actividad, pasando por los modos de vida, grupo territorial y culturización.

No obstante, si bien el modelo de encuesta de Barandiarán se eleva desde la consideración de los aspectos morfológicos y funcionales de una cultura hasta la valoración del comportamiento humano bien concreto y la interiorización también humana de los hechos culturales, y en tal sentido nos satisfacía como modelo a aplicar, nuestra actitud ante la metodología de Barandiarán fue crítica. Nos parecía pensada para un ámbito geográfico inadecuado a las características de San Martín de Unx, además de limitado en algunos desarrollos (artesanía, psicología del comportamiento) e hiperdesarrollado en otros (en el mundo mítico-supersticioso-religioso). Por ello tuvimos que ampliarlo con algunos anexos, que nos permitían globalizar mejor la sociedad de nuestro pueblo, sin dejar de respetar la estructura y numeración de las cuestiones propuestas por su autor, ya que desde el primer momento fuimos conscientes de que había que facilitar la utilización de nuestro estudio etnográfico para la configuración de un atlas regional.

Nuestra metodología se apoyó en disciplinas y técnicas de registro útiles al etnógrafo: la cartografía, la fotografía, la grabación sonora, la filología y la sociología histórica, utilizando las entrevistas personales como cauce de aproximación a la realidad. Ciertos informantes, como los hermanos Leocadio y Pedro Lecumberri, más cualificados por su profunda «sabiduría popular», se transformaron en soporte continuado de información.

Empleamos las siguientes fuentes de información: los archivos locales y particulares de San Martín de Unx (el municipal, el parroquial y la documentación de algunas familias); el Archivo General de Navarra; la Biblioteca General de Navarra y la Biblioteca de Humanidades de la Universidad de Navarra; el Servicio Catastral de Riqueza Territorial de la Diputación Foral de Navarra; el Servicio Geográfico del Ejército (del que obtuvimos fotografías aéreas del término municipal); la prensa diaria regional (que nos permitió conocer diversos artículos de interés escritos por Alfredo Floristán Samanes y José Javier Uranga)[8]; y 53 infor-

---

[7]MAUSS, Marcel. *Introducción a la etnografía.* Istmo, Madrid, 1967.

[8]Ver FLORISTÁN SAMANES, A. *Los comunes en Navarra,* en «Actes du Quatrième Congrès International d'Études Pyrénéennes», Toulouse, 1964, vol. IV, section IV, pp. 74-86; *Navarra, región coherente,* en *Navarra ante el futuro.* ELSA, Pamplona, 1976, p. 9; *Los comunes en Navarra hace cien años (III). San Martín de Unx: ahórrales, corralizas y dehesas,* en «Diario de Navarra», Pamplona, 17 de diciembre de 1978, p. 12; OLLARRA [José Javier Uranga]. *Desd'el gallo de San Cernin. Fiestas pequeñas: San Martín de Unx,* en «Diario de Navarra», Pamplona, [noviembre] de 1959; *Santa Zita, una santa italiana, tiene su ermita en San Martín de Unx. Devoción, alegría y colorido de una vieja romería navarra,* en «Diario de Navarra» de 20 de abril de 1960, p. 12.

mantés (23 de ellos mujeres) nacidos entre 1898 y 1948, lo que nos permitió acceder con fiabilidad a informaciones y recuerdos indirectos del siglo pasado incluso.[9]

Una fuente que enriqueció informativamente nuestro estudio fue el archivo particular de los hermanos Leoz Marte: Ángel (1881-1966) y Elías (1890-1967). Ambos, cada uno con su talante personal, habían recogido valiosos datos de su pueblo llevados del amor hacia él, pero permanecían inéditos en poder de sus familias. Pudimos consultar los jocosos «Ecos de mi pueblo», los «Versos» y el «Nuevo diccionario de la lengua catata» de Ángel, así como los papeles sueltos de Elías con el producto de sus consultas a archivos y bibliotecas, sus crónicas para «El Pensamiento Navarro» y varios artículos para revistas de tema agrícola, donde recogió retazos de la historia menuda de San Martín.

25.5 LAS REFERENCIAS DE APOYO

Un trabajo de la extensión de una encuesta sistemática sobre una determinada comunidad requiere, como es obvio, de referencias bibliográficas que orienten estudio tan diversificado.

Nos hemos referido con frecuencia a Julio Caro Baroja para orientar el análisis puramente etnográfico en relación al hábitat geográfico y a unas coordenadas históricas propias. Su *Etnografía histórica de Navarra* ha facilitado esta labor orientadora.[10]

En la valoración del influjo geográfico sobre el espacio del asentamiento humano estudiado nos fueron muy útiles las obras de Salvador Mensua sobre la Navarra Media Oriental y de Andrés Precedo sobre la red urbana de Navarra.[11] Orientaron nuestra comprensión de los bienes comunales y de la parcelación del territorio las obras de María Ángeles Lizárraga y de Alfredo Floristán Samanes.[12] La toponimia era ya conocida por nosotros, gracias a un trabajo anterior del firmante de este artículo, que amplió las aportaciones de Berrade a este mismo tema.[13]

Para la comprensión del habla popular, el *Vocabulario navarro* de José María Iribarren constituyó una ayuda inestimable, como también lo fue Alfonso Reta Janáriz con su estudio del léxico para comprender la regresión del vascuence en el ámbito en estudio.[14]

Otras referencias de importancia fueron Fritz Krüger para el estudio del mobiliario,[15]

---

[9]En los años posteriores a la publicación del estudio, en 1980, ha continuado la recogida de datos, ampliándose la nómina de informantes. Las materias objeto de atención han sido los juegos infantiles, los ritos de paso y la alimentación.

[10]CARO BAROJA, J. *Unidad y variedad etnológica del Valle del Ebro.* Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, 1952, vol. I, p. 179 y ss.; *Etnografía histórica de Navarra.* Caja de Ahorros de Navarra, Pamplona, 1972; CARO BAROJA, P. *Navarra: las cuatro estaciones.* Documentos artísticos de España, Madrid, 1972, 150'. Guión de Julio Caro Baroja (Reed. videográfica por el Gobierno de Navarra, Pamplona, 1994).

[11]MENSUA FERNÁNDEZ, S. *La Navarra media oriental. Estudio Geográfico.* Diputación Foral de Navarra-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Zaragoza, 1960; PRECEDO, A. *La red urbana de Navarra.* Caja de Ahorros de Navarra, Pamplona, 1976.

[12]LIZÁRRAGA LEZAUN, María Ángeles. *Utilización de la fotografía aérea en el estudio de los paisajes agrarios de Navarra.* Pamplona, 1976. Tesis doctoral leída en la Universidad de Navarra; FLORISTÁN SAMANES, A. *Los comunes en Navarra.* Op. cit. en nota 8.

[13]ZUBIAUR CARREÑO, F.J. *Toponimia de San Martín de Unx (Navarra),* CEEN, 1977, IX, núm. 27, pp. 415-462; *Toponimia de San Martín de Unx según los amojonamientos de la villa en el siglo XVI,* CEEN, 1978, X, núm. 29, pp. 255-271.

[14]IRIBARMN, J.M. *Vocabulario navarro.* Diputación Foral de Navarra, 1952. 3 vols. (reed. por el Gobierno de Navarra, preparada por Ricardo Ollaquindia, en Pamplona, 1984); RETA JANÁRIZ, A. *Notas sobre el léxico de la flora* v *la fauna de la parte oriental de la zona media de Navarra,* CEEN, 1974, VI, núm. 18, pp. 349-405.

[15]KRUGER, F. *El mobiliario popular en los países románicos.* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra-Instituto de Estudios Románicos, Coimbra, 1963, súpito, de «Revista Portuguesa de Filología», 757 pp.

de nuevo José Miguel de Barandiarán para el entendimiento de la mente popular,[16] Barrióla y Hurtado de Saracho para la evaluación de la medicina popular,[17] Leoncio Urabayen para orientarnos en la descripción de la vivienda típica[18] y el auxilio del Fuero Nuevo o Compilación del Derecho Privado Foral de Navarra para valorar las relaciones humanas de nuestras gentes, en un tema de tanta transcendencia en la vida cotidiana de los pueblos como son las implicaciones patrimoniales en la familia y las relaciones vecinales."

25.6 LOS TEMAS DE ESPECIAL INTERÉS

El estudio etnográfico de San Martín de Unx no ofrece unas conclusiones particulares, por lo difícil que es reunir en unas líneas la realidad multiforme y cambiante de un pueblo. Sí, en cambio, podemos decir que hay varios temas que están presentes a lo largo de sus más de trescientas páginas y que voy a mencionar a continuación.

Junto al peso específico del paisaje agrario, de la alternancia de sierra, cabezos y llanura, del llamativo contraste entre el casco medieval y las casas de nueva planta, destaca por su protagonismo el tipo humano. Hablamos de su constitución física, de su personalidad, de su habla peculiar, de sus sentimientos, de sus creencias, de sus trabajos, de sus prácticas rituales, de su vivienda, de sus relaciones familiares y vecinales, de sus diversiones, de su concepto de la moral, de su aceptación de lo tradicional y lo moderno...

Los ciclos vitales, el paso de las estaciones, el transcurso de la vida personal de los informantes mayores -que hacen balance del pasado-, la repetición de ciclos puntuales como la matanza del cerdo, son otros tantos temas que hacen palpitar al libro.

Finalmente, el aprovechamiento del territorio (los pastos, los cultivos, la propiedad comunal) y la unión social de los naturales (en cooperativas, cofradías y cuadrillas) terminan por definir un cuadro propio de esta sociedad agrícola de la Navarra media, descrita -como expone D. José Miguel de Barandiarán en su presentación- con objetividad.

[16]BARANDIARÁN, J.M. *El mundo en ¡a mente popular vasca. Creencias, cuentos* v *leyendas.* Auñamendi, Zarauz, 1960.

[17]BARRIÓLA, I.M. de, *La medicina popular en el País Vasco.* Biblioteca Vascongada de los Amigos del País, San Sebastián, 1952; HURTADO DE SARACHO, A. *Medicina popular.* Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1970. Serie «Navarra, temas de cultura popular» núm. 86.

[18]URABAYEN, L. *Geografía humana de Navarra.* Editorial Aramburu, Pamplona, 1929.

[19]*Fuero Nuevo o Compilación de Derecho Privado Foral de Navarra.* Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1974.

26. Etnografía en una comunidad de pescadores

Juan Oliver Sánchez Fernández

La gente se pregunta qué es lo que hace el antropólogo en el trabajo de campo. Una respuesta sencilla pero a veces poco aplicada consiste en afirmar que se ocupa tanto de hablar, entrevistarse y recabar información verbal de los sujetos estudiados como de registrar y observar sus comportamientos y acciones. Pienso que estas dos clases de fenómenos han de orientar la diversidad de estrategias de investigación utilizadas por el antropólogo.

26.1 PRINCIPIOS METODOLÓGICOS EN LA INVESTIGACIÓN DE CAMPO

El trabajo de campo, que he desarrollado en la villa marinera de Cudillero entre 1987 y 1991 y que ha dado lugar a la monografía *Ecología y estrategias sociales de los pescadores de Cudillero,* ha seguido como punto de partida los siguientes principios metodológicos.

Se trata, primero, de una investigación en la que no me he conformado con los enunciados verbales de la gente estudiada. También he tenido en cuenta los fenómenos conductuales y los hechos reales que el investigador, cual fino e imparcial observador, ha de constatar, a la vez que las discrepancias y disonancias entre las ideas y la realidad social. Este principio metodológico resulta tanto más interesante cuanto hay trabajos antropológicos que descansan totalmente en las ideas y expresiones verbales de las personas investigadas. Ahora bien, el énfasis en la conducta desmitifica a veces algunas de las creencias y valores ideales construidos en las monografías a partir de las normas y deseos mentales de la gente.

Segundo, considero que el antropólogo que quiere realizar una buena monografía de campo, ha de confiar en una rigurosa y precisa descripción etnográfica. Ahora bien, la descripción local y específica ha de complementarse con un planteamiento que persigue dar cuenta de la aparición, desarrollo y existencia de los fenómenos sociales. El reto consiste en explicar por qué, cómo o qué papel cumplen las pautas culturales. La explicación permite desenredar la lógica interna del sistema. Así, se pueden enlazar los distintos rasgos y hechos culturales como las piezas de un rompecabezas hasta desvelar la configuración global de la sociedad.

En tercer lugar, el antropólogo ha de poner en práctica sus conocimientos teóricos en la investigación de campo. No debe darse, pues, una desconexión entre los conceptos, proposiciones y teorías desarrollados por la antropología y la recogida de datos y hechos en la experiencia de campo. Unas veces es la teoría la que facilita las hipótesis y proposiciones que el antropólogo pone a prueba en la comunidad estudiada. Otras, de la investigación sobre el terreno surgen nuevas teorías que hacen avanzar el conocimiento antropológico. A

modo de ejemplo, los temas de la territorialidad, el uso y gestión de los bienes comunales, la estructura social, el conflicto social, la familia y la propiedad, etc., tratados en profundidad en mi monografía, han sido abordados en muchos otros estudios antropológicos. Las conclusiones y resultados obtenidos confirman o, al contrario, refutan las hipótesis y teorías usadas en la investigación. Esta situación da pie para superar la descripción etnográfica y desarrollar teorías y generalizaciones válidas para distintos lugares y culturas. De ahí que algunos antropólogos hayan sugerido que la antropología examina no tanto una comunidad específica cuantos problemas y temas en una localidad o en diferentes sociedades. El lugar donde se realiza la investigación no debe ser, pues, confundido con el objeto estudiado.

Por otra parte, la antropología adopta una perspectiva holista en el estudio de la sociedad humana. Dicha perspectiva proporciona una concepción global e integral de la realidad social, en vez de la visión fragmentada y parcial de otras disciplinas científicas. Este planteamiento confiere unidad y coherencia al estudio de campo realizado. El antropólogo se encuentra así en una posición óptima para entender la diversidad de comportamientos, situaciones, estrategias y valores de un grupo humano. La monografía local que he llevado a cabo responde a este enfoque global en el que se incluyen desde la tecnología y la adaptación al medio ambiente, el riesgo, el sistema a la parte, la familia hasta las pandillas, los estratos sociales, el conflicto social, las creencias y los valores.

A diferencia de otras monografías antropológicas, el estudio de campo que he efectuado emprende un análisis microsocial, centrado en las estrategias de los actores de una comunidad. Las estrategias son reglas de decisión sobre las distintas líneas de actuación o el uso alternativo de recursos, encaminadas a la consecución de una meta o la resolución de un problema. Este planteamiento subraya la manipulación de las estructuras e instituciones sociales por los individuos para su beneficio particular. Ahora bien, sólo la investigación de campo puede desentrañar los entresijos y las estrategias de la gente analizada, sobre todo cuando estas estrategias y sus objetivos no se explicitan en público o se enmascaran verbalmente. El papel del antropólogo como observador a la vez que participante en los pormenores de la vida cotidiana de la gente permite entender las acciones y las metas que persiguen los sujetos humanos en sus decisiones. Por contraposición, el trabajo de archivo sobre sucesos acaecidos en el pasado hace más difícil descubrir estas estrategias.

Por último, aunque se trata de una investigación en un lugar concreto, éste no está desgajado de la sociedad global española. Algunas personas tienden a rehuir los estudios locales por ser tan específicos que no son válidos para otros contextos o situaciones. Ahora bien, los estudios locales tienen la ventaja de que permiten ahondar con detenimiento en hechos y fenómenos particulares en vez de generalizar y a veces especular sobre temas vagos y abstractos. De otro lado, los problemas concretos siempre son más susceptibles de ser abordados con mayor «validez» que los vagos o generales. Además, las comunidades locales siempre forman parte de la sociedad más amplia a la que pertenecen, reflejando con nitidez valores y principios que en esta última se presentan de forma más borrosa o confusa. Por ejemplo, el control de información confidencial, la territorialidad, la estratificación social, la influencia de la familia en la constitución de los grupos de trabajo, la envidia, la creencia en la suerte, etc. son temas y principios que están presentes tanto en la comunidad de pescadores de Cudillero como en la sociedad española en general. Debemos tener en cuenta que, en España, una comunidad local, por muy pequeña que sea, forma parte de una sociedad moderna, lo que obliga a abordar temas que en una sociedad primitiva a veces no se manifiestan.

26.2 INTERACCIÓN VERBAL

He señalado al principio de este capítulo que las técnicas verbales son parte del reper-

torio del investigador en la recogida de datos durante el trabajo de campo. Esto quiere decir que la interacción entre el observador y el sujeto en la experiencia etnográfica es de tipo verbal. El antropólogo se entromete en la vida ordinaria de las personas, presentando estímulos artificiales que pueden originar respuestas que no se ajustan a la realidad habitual.

Mi investigación de campo en la villa marinera de Cudillero ha utilizado tres tipos de técnicas verbales. Una de ellas ha sido la entrevista con «informadores clave». En mi caso se trataba de pescadores que tenían una información minuciosa, bien fundada y precisa sobre distintos aspectos de la vida social marinera. La selección de informadores competentes y buenos conocedores de su entorno en una localidad de tamaño mediano no siempre resulta una tarea fácil. Exige tiempo, es azarosa y se basa a veces en relaciones de confianza y amistad. Ahora bien, la exposición verbal de los «informadores clave» puede estar distorsionada por la posición social o los intereses particulares que ellos defienden. El problema se agrava en las sociedades estratificadas en las que los «informadores clave» pertenecen a estratos o clases jerarquizadas. Se pueden producir entonces discrepancias no sólo entre los enunciados verbales formulados por los distintos informadores sino entre dichos enunciados y la conducta real. Para evitar la información errónea o distorsionada, es adecuado ampliar la red de los «informadores clave» y contrastar los enunciados de los distintos informadores entre sí y, si es posible, con las propias observaciones del investigador. Es conveniente seleccionar personas que han vivido de primera mano los acontecimientos narrados, no aquellas que se guían por rumores o suposiciones. En cualquier caso, el trabajo de campo exitoso depende en cierta forma de la elección de unos buenos «informadores clave».

También he mantenido «entrevistas en profundidad» con distintos informadores, incluidos los «informadores clave», con los que he hablado y debatido largo y tendido sobre temas relacionados con la pesca y la organización social marinera. La conversación, sin constricciones de tiempo y en un clima de mutua confianza, permite que el sujeto, si es bien entendido en la materia, describa o exponga sin cortapisas los pormenores, los comportamientos y el trasfondo de los problemas abordados. De esta forma, el entrevistador puede profundizar con todo lujo de detalles en los temas analizados.

La otra técnica verbal ha sido la encuesta formal, estructurada o sistemática en la que se formulan las mismas preguntas estandarizadas a múltiples sujetos. Las respuestas proporcionan la información buscada por el investigador. Las ventajas de esta técnica son varias. Primero, permite cuantificar los datos en función de la frecuencia de las respuestas dadas. Ello lleva a hablar de un problema con precisión y no de forma vaga. Además, garantiza la representatividad de los resultados si se aplica a toda la población o si los sujetos encuestados son seleccionados por muestreo. En consecuencia, se pueden extrapolar los resultados obtenidos en la muestra a toda la población o comunidad. Por último, las técnicas formales posibilitan la comparabilidad de los datos con otras muestras de sujetos. Por ello se dice que este tipo de encuestas confieren alta «fiabilidad» o replicabilidad de los resultados conseguidos. Cualquier otro investigador puede aplicar la misma encuesta y comprobar si las respuestas obtenidas confirman o refutan las conclusiones anteriores. Con todo, las entrevistas y encuestas resultan poco fructíferas cuando se abordan temas delicados y complejos o se pretende descubrir las estrategias, habitualmente encubiertas, de la gente.

He utilizado esta técnica en distintos apartados de mi investigación de campo como, por ejemplo, composición de la flota pesquera, constitución de las sociedades pesqueras de tipo familiar, reclutamiento familiar de la mano de obra, estratificación social, estrategias de ascenso social, etc.

Las respuestas o explicaciones de índole verbal forman parte de la perspectiva *emic* en la investigación de campo. Ayudan a entender el punto de vista del nativo o cómo éste concibe y vive su cultura. El inconveniente de estas técnicas es que los datos obtenidos consisten en enunciados verbales formulados por informadores nativos. Se pueden originar entonces enunciados que o bien divergen entre sí, o bien no coinciden con los sucesos reales o los

comportamientos externamente observables. De ahí que resulte necesario complementar las técnicas verbales con la observación de la conducta en contextos naturales.

26.3 TÉCNICAS NO VERBALES

La observación de comportamientos y acontecimientos reales es una de las técnicas no verbales utilizadas en el trabajo de campo. La participación del antropólogo en los diferentes contextos y rutinas diarias de la gente hace posible la observación de un flujo continuo de conductas e interacciones sociales. La observación, empero, exige un distanciamiento de las acciones y los actores estudiados. Asimismo, el papel del observador distorsiona a veces la conducta del sujeto observado.

Ahora bien, el antropólogo ha de registrar de forma sistemática y controlada el comportamiento humano de tal forma que los potenciales observadores no se dejen guiar por juicios subjetivos o personales sino que describan con objetividad los hechos. Se han de recoger muestras de la conducta en distintos lugares y momentos temporales. Por ejemplo, se puede analizar la clase de personas involucradas en un proceso, la variedad de útiles empleados, las secuencias de acción desarrolladas, la cantidad de objetos y bienes poseídos o exhibidos por los individuos, el tiempo dedicado a una actividad, la distancia que mantiene la gente entre sí en un acontecimiento social o en un lugar concreto o bien la frecuencia de aparición de determinados comportamientos. Así, el uso del espacio físico o de objetos externos pueden ser indicadores de poder, posición o prestigio social. Para ello conviene a veces disponer de un censo completo de población o de actividades. En cualquier caso, la observación sistemática facilita la cuantificación y comparación de los fenómenos registrados y confiere rigor y seriedad al estudio realizado.

He recurrido a la observación de acciones y conductas en distintos apartados de mi investigación de campo como el control y flujo de información confidencial a través de las *pandillas,* el estilo de vida de las clases sociales, el papel del hombre y de la mujer en la familia, el conflicto social, la envidia, etc.

También he usado otros procedimientos de archivo como Actas y documentos históricos de la Cofradía de Pescadores y del Instituto Social de la Marina así como las noticias aparecidas en la prensa diaria regional. Este tipo de datos ha sido fundamental para entender el uso de los bienes comunales, la territorialidad y el conflicto social a través del tiempo.

Las técnicas no verbales hacen hincapié en la perspectiva *etic,* la cual se ocupa de los comportamientos externamente observados por el investigador. Ahora bien, el énfasis en la observación y en la conducta permite detectar las discrepancias o disonancias entre el plano de los ideales y las normas mentales -que a veces se airean en público como bellas retóricas y fuegos de artificio verbales- y el plano de la realidad y de los hechos. Algunos antropólogos, incapaces de anotar con precisión y continuidad los detalles y las acciones de los nativos de una cultura, mitifican entonces el poder de seducción de las normas y las palabras, pasando por alto su continua transgresión. Ahora bien, las personas que confían ciegamente en la relevancia de los discursos y principios cognitivos no deben olvidar que las ideas mentales y las expresiones verbales pueden tanto guiar y orientar el comportamiento humano como enmascarar la realidad social. Y es que lo que se dice, sobre en todo en público, a veces poco tiene que ver con lo que se hace. Hablar, discutir y narrar son tareas fáciles, pero poner en práctica lo que se cuenta o dice resulta mucho más difícil. No obstante, considero que si se hace un estudio sobre estrategias sociales, es importante contar con la observación rigurosa de los hechos y del comportamiento de la gente.

26.4 ¿ANÁLISIS CUANTITATIVO O CUALITATIVO?

A veces se da a entender que mientras la sociología emprende estudios cuantitativos mediante entrevistas y encuestas, la antropología lleva a cabo un análisis cualitativo, fundado en el examen de fenómenos culturales que no requieren ninguna cuantificación sino que se disponen en una escala nominal, caracterizada por la relación de igualdad y desigualdad.

Se ha contrapuesto en ocasiones la sociología a la antropología como el análisis cuantitativo al cualitativo. Sin embargo, no considero válida esta dicotomía para definir el método de la antropología. En el trabajo etnográfico realizado entre los pescadores de Cudillero he tratado de superar esta oposición, combinando de forma complementaria el análisis cuantitativo con el cualitativo. El empleo de técnicas cuantitativas o de un enfoque cualitativo depende del problema que se plantee o se quiera dilucidar. Según los casos, el estudio se puede focalizar fundamentalmente en técnicas cuantitativas o en procedimientos cualitativos o bien combinar ambas perspectivas en distinto grado y proporción. Por ejemplo, en mi monografía, he efectuado un análisis cualitativo de la envidia, el trabajo y la suerte. De mis entrevistas y conversaciones deduje que eran pautas culturales dominantes en la sociedad marinera. En consecuencia, no tenía mucho sentido realizar un estudio cuantitativo que mostrara la frecuencia de estas creencias y valores. En cambio, sí me interesaba más la explicación del papel o de la génesis de estas representaciones mentales. Por contra, cuando examinaba la constitución de sociedades pesqueras, el reclutamiento familiar de la mano de obra, la formación del precio del pescado en la lonja o la frecuencia de las enfermedades y accidentes laborales, he utilizado las técnicas cuantitativas que proporcionan mayor rigor y precisión. La misma observación sistemática presupone una cuantificación de los hechos.

No obstante, es oportuno señalar que lo importante en una monografía es el rigor empleado en las teorías y métodos usados.

26.5 INTERPRETACIÓN Y EXPLICACIÓN

El estructuralismo, el simbolismo y la etnografía posmoderna han subrayado la importancia de la actividad mental y simbólica en el ser humano. Asimismo, estas corrientes antropológicas realzan el papel de la interpretación y la comprensión en el análisis de los fenómenos culturales. Éstos son creaciones arbitrarias de la mente humana y no están sometidos a factores causales extrínsecos a ella. La cultura se reduce entonces a un sistema de símbolos cuyos significados son interpretados por el antropólogo. Éste se ha de ocupar de la comprensión de los significados asociados a los rasgos culturales pero no de su explicación. La antropología se concibe no como una ciencia sino como una disciplina humanística. A su vez, la comprensión está relacionada con la relevancia del análisis cualitativo. El problema radica en que el énfasis en la interpretación conduce a un modelo en el que predomina la lógica creativa, subjetiva e intuitiva del investigador en vez de los datos y los hechos objetivos cuya compleja realidad desafía los modelos mentales. Ahora bien, la interpretación y el análisis cualitativo no deben ser la excusa teórica para eliminar la explicación e instalar la arbitrariedad y la retórica equívoca en la exposición del antropólogo.

Si bien es cierto que el examen de los datos de campo requiere un proceso de interpretación de los mismos, mi estrategia de investigación se ha orientado más bien a la explicación de los fenómenos sociales que a la comprensión de los mismos en términos de un esquema simbólico abstracto. La captación del sentido de un fenómeno cultural es una empresa distinta de la explicación. La explicación da cuenta de cómo y por qué se producen y engarzan los rasgos culturales dominantes en una sociedad en tanto la interpretación pretende comprender el significado asociado a ellos. La explicación exige atenerse con precisión a los hechos y datos objetivos e imparciales, reunidos en la investigación de campo. Se trata de

una tarea difícil ya que conlleva una búsqueda minuciosa de los distintos factores que pueden influir en el desarrollo y presencia de una pauta cultural. Posteriormente se seleccionarán los modelos teóricos que mejor se ajusten a la situación empírica.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSEN, R. (1979). *North Atlantic Maritime Cultures: Anthropological Essays on Changing Adaptations.* The Hague, Mouton. (Es una colección de artículos sobre distintos aspectos de la organización social de los pescadores del Atlántico Norte).

CORDELL, J. (1989). *A Sea of Small Boats.* Cambridge, Mass., Cultural Survival, Inc. (Es una colección de artículos sobre los problemas que afrontan los distintos grupos de pescadores como uso de bienes comunales, esquilmación de los recursos, territorialidad, etc.).

PASCUAL FERNÁNDEZ, J. (1991). *Entre el Mar y la Tierra. Los Pescadores Artesanales Canarios.* Editorial Interinsular Canaria, Ministerio de Cultura. (Es una monografía sobre distintas dimensiones de la organización cultural de los pescadores astesanales canarios como estrategias tecnológicas, territorialidad, organización económica, estructura familiar, etc.).

RUDDLE, K. & AKIMICHI, T. (comps.) (1984). *Maritime Institutions in the Western Pacific.* Osaka, National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Studies, n.° 17. (Es una colección de artículos sobre la organización social de los pescadores de Japón y del Pacífico occidental).

SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, J.O. (1992). *Ecología y Estrategias Sociales de los Pescadores de Cudillero.* Madrid, Siglo XXI. (Es una monografía minuciosa sobre las estrategias y la organización social de los pescadores de Cudillero [Asturias]. Se analizan las estrategias tecnológicas, el riesgo, el sistema a la parte, la familia y el reclutamiento de mano de obra, la territorialidad y el uso de los bienes comunales, el control de información a través de las pandillas, el conflicto social, la envidia, el trabajo y la suerte, etc.).

SANMARTÍN ARCE, R. (1982). *La Albufera y sus Hombres.* Madrid, Akal Universitaria. (Es una monografía sobre los pescadores de la Albufera. Se examinan las técnicas de pesca, la familia y la herencia, la Cofradía de pescadores, etc.).

27. Etnografía y minorías étnicas. Chicanos, puertorriqueños, indios y gitanos

Tomás Calvo Buezas

La antropología es un saber y una experiencia acumulada de autores, que presenta una variada gama de los más diversos senderos metodológicos en el desarrollo de la disciplina. Incluso hoy, si echamos una mirada a la literatura antropológica, incluida la de nuestro entorno español, existe un notable abanico de intereses, temáticas, campos, métodos y técnicas en la investigación antropológica.

Ante un mosaico tan pluriforme, algunos se sienten tentados a definir con pasión inquisitorial y rigidez dogmática los límites de la antropología y de sus métodos, temiendo diluirse o contaminarse con los espacios fronterizos de otras disciplinas, perdiendo la «identidad» y «especificidad» antropológica. Esta postura interior me recuerda, *mutatis mutandi,* a los europeos, que perciben a los inmigrantes del Tercer Mundo, como los nuevos «bárbaros» que pueden acabar o manchar la pureza cultural, por supuesto blanco-occidental.

27.1 EL FETICHISMO DEL TRABAJO «CAMPERO»

En este horizonte caminan algunos de los que defienden el *trabajo de campo* tradicional como *conditio sine qua non* de toda investigación antropológica como un *deus ex maquina.* Lo que es una rica técnica, e inclusive «una» significativa seña de identidad de nuestra disciplina, la convierten en *única vía* de acceso al santuario antropológico, excomulgando a quienes se osan cuestionar el dogma talmúdico del trabajo de campo.

Por otra parte, con frecuencia olvidan los seguidores del fetichismo «campero», que un crucial valor (no el único) del tradicional trabajo de campo en la historia de nuestra disciplina fue enfrentar al antropólogo con *otras culturas,* cuya experiencia facilitaría mejor la comprensión de la artificialidad de toda cultura humana, incluida la propia. En este sentido explica el mismo Lévi-Strauss su tajante afirmación de que la «antropología debe quedar reservada a los testigos» (LÉVI-STRAUSS, 1977: 336), porque la experiencia única del trabajo de campo en otras culturas diferentes a la suya, supone «una revolución interior que hará de él, verdaderamente, un hombre nuevo» (LÉVI-STRAUSS, 1977: 337).

Mi posición se mueve por la apertura a los diferentes senderos de métodos y técnicas, *dependiendo de los objetivos y del problema que se desea estudiar,* la selección o enfatización de unas estrategias u otras en el proceso investigador.

En este sentido, no me atrevo a delimitar, y menos aconsejar, la metodología a seguir en el estudio de comunidades marginales, ni siquiera en las específicas de *chicanos, puertorriqueños, indios y gitanos* sobre los que voy a tratar. Es metodológicamente imposible

investigar en profundidad un grupo étnico, marginado o no, un pueblo aldeano, una cultura o una sociedad, por pequeña que sea; no se estudian comunidades ni etnias, se estudian *problemas* de esos grupos. Entiendo «problemas» en el sentido de la ciencia social; es decir, objetivos y cuestiones capaces de ser formulados e investigados, en el contexto teórico-metodológico.

El problema a estudiar, y los objetivos singulares del antropólogo, orientan por lo tanto la selección preferente de estrategias investigativas, teniendo siempre presente que los mismos problemas y cuestiones podrían ser estudiados por otros senderos metodológicos y técnicos. Lo significativo para la ciencia social sería que ambos, por distintos caminos, hubieran llegado a conclusiones similares; aquí el «arte humanístico» de mayor creatividad y flexibilidad (EVANS-PRITCHARD, 1973: 73) se conjuntaría con los que conciben la antropología como «una ciencia de la historia», siendo su objetivo investigador «el reafirmar la prioridad metodológica de la búsqueda de las leyes de la historia en la ciencia del hombre» (HARRIS, 1978: 2). Por eso, en mi modesta opinión, el planteamiento excluyente, dogmáticamente profesado entre «arte humanístico» *versas* «ciencia social nomotética» es visceralmente maniqueo e intelectualmente estéril. Según los problemas a investigar, el antropólogo utilizará preferencialmente una u otra coordinada teórico-metodológica, naciendo de esta apertura tolerante y abierta una mayor riqueza de análisis y de horizontes para explicar y comprender los fenómenos socioculturales. Esta, al menos, ha sido mi singular estrategia investigadora, respetando las posiciones de los demás, de uno u otro bando.

27.2 NO SE INVESTIGAN CULTURAS, SINO PROBLEMAS

Un alumno, que desee escribir su tesis doctoral, casi siempre comete los errores pedagógicamente muy útiles en que caímos los demás. Su proyecto encierra una docena o veintena de posibles tesis doctorales, por lo que la primera etapa consiste en ir desechando áreas y seleccionando un campo singular, hasta llegar a delimitar claramente su problema a investigar. Yo recorrí ese mismo sendero; mi primer proyecto sería investigar *los hispanos en USA,* cosa imposible por su extensión; luego *los chicanos,* también repartidos por todo el territorio estadounidense; más tarde, el tema sería *los chicanos en California,* de igual modo un objetivo difuso, llegando *al penúltimo círculo de reducción, que serían los mexicanos y chicanos de Sacramento,* capital del Estado de California, donde yo residí durante casi tres años (1973-75), sirviendo de primera plataforma para mi trabajo de campo. Pero ¿cómo realizar la tarea en una gran ciudad, donde los chicanos y emigrantes mexicanos están repartidos por barrios y estratos sociales? Seguí los pasos de cualquier otro colega: entrar en contacto con familias que te pusiesen en relación con otros mexicanos, seguir redes parentales y laborales, identificar y frecuentar los núcleos de reunión pública y social del grupo étnico: fiestas, bares, teatros y cines étnicos, iglesias, acontecimientos de bautizos, quinceaños, bodas, entierros, visitar escuelas y cárceles, asociaciones cívicas y folklóricas, centros de asistencia social, etc. También descubrí la riqueza etnográfica de la prensa y propaganda escrita de los grupos minoritarios, así como los programas de radio y televisión étnica, donde participé asiduamente, lo que me facilitó ponerme en contacto con líderes y políticos chicanos, que pertenecían y vivían su identidad étnica sin ser pobres ni marginados.

Todo este trabajo y vivencia empática en la comunidad mexicano-americana de Sacramento, con visitas a San Francisco y Los Ángeles, me proporcionó una masa enorme de datos y material etnográfico, que se derramaba como hierbosas yedras por todas partes, sin permitir la visualización de las estructuras básicas, cuya comprensión y explicación deben constituir los objetivos científicos de toda investigación antropológico-social. En definitiva, yo estaba cometiendo el grave error, al que me refería en la primera parte de mi ensayo: había que definir el problema de investigación, plantear algunas hipótesis-guía y partir de

un marco teórico fecundo, renunciando a almacenar y estudiar los chicanos como un «todo», como una sociedad aislada y cerrada. Di algunos pasos en esta dirección más acertada, centrándome en el movimiento chicano y fijando los conflictos y las relaciones interétnicas como campo prioritario de investigación.

27.3 EL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE UN MOVIMIENTO SOCIAL

Ya en buen camino, la conflictividad laboral en los campos de California, las marchas y boicoteos urbanos contra la uva y la lechuga «esquirola», el paso del problema a la arena política con el ultraconservador Ronald Reagan, peón de los *agribusiness* californianos, focalizó definitivamente mi tema de investigación: el movimiento campesino chicano de la *United Farm Workers,* liderado por César Chávez. Esta elección definitiva del tema facilitó la delimitación de los marcos teóricos, hipótesis de partidas, métodos y técnicas a emplear. Naturalmente intensifiqué mis salidas a las zonas rurales, al valle de San Joaquín, a informantes campesinos, a participar en las marchas sindicales como la de Salinas, en los actos de apoyo a los campesinos y a tomar parte activa en los boicoteos en los supermercados urbanos, etc. Pero pronto me di cuenta que el ceñirme escrupulosamente a los métodos y técnicas antropológicas del trabajo de campo, que enseñan los manuales, y el contar sólo con el «corpus» tradicional teórico de la Antropología, siendo esto necesario, no era suficiente, por lo que debía recurrir a otras técnicas y teorías de otras disciplinas de la sociología, de la ciencia política, de la psicología y de la historia social.

Hacer trabajo de campo en una sociedad urbana compleja utilizando *sólo* el magnetófono y cuaderno de notas, y máxime si se trata de otra sociedad y cultura distintas a la nuestra, es una estampa arcaica en la arqueología del quehacer antropológico. Otras muchas técnicas y estrategias deben utilizarse, dependiendo del campo de estudio y del problema a estudiar. En mi caso particular, descubrí la significación de la participación en los conflictos interétnicos, la riqueza de los teatros populares y del Teatro Campesino, de los afiches y murales de barrio, de la poesía y literatura, del folklore, de la religiosidad popular, de las misas campesinas, de los corridos y bailes étnicos. Y otra fuente importante de información-connotación, además de conversar con los campesinos y líderes, fue para mí el «descubrir» la veta etnográfico-histórica del periódico campesino de la UFW, *El Malcriado,* unas hojas mal escritas en castellano, que se vendían desde 1964 en las tiendas de Delano, cuyos primeros números, de los que apenas existen uno o dos ejemplares, constituyen una joya en la historia de los movimientos sociales de los Estados Unidos. A este respecto, la consulta a obras clásicas sobre los conflictos campesinos en el Dorado Estado de California, como son *Faetones in the Field* de McWilliam (1976) o *Las uvas de la ira* de J. Steinbeck (1939) me fueron antropológicamente muy iluminadoras. El haber recurrido a diversas estrategias y técnicas de investigación, además de la antropológica (llamada por algunos «metodología cualitativa»), había enriquecido sobremanera el contenido de mi estudio y el haz de focos divergentes que iluminaban el fenómeno social a estudiar.

27.4 ¿ES POSIBLE LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA EN SOCIEDADES COMPLEJAS?

Al llegar a este punto, faltaba el último paso y el más importante, en el quehacer científico-social: delimitar aún más los objetivos y el problema, así como los marcos teóricos de análisis.

El movimiento campesino chicano en California era aún un tema difuso y vago, poco aprehensible antropológica y sociológicamente. ¿Qué es lo que quería yo estudiar del mo-

vimiento? ¿Describirlo? ¿Contarlo a los extraños? Eso sólo no es ciencia social. Faltaba el hilo conductor antropológico y sociológico, que al fin encontré, como queda indicado expresamente en el subtitulado de la tesis doctoral (Enero 1976): *Mitos, rituales y símbolos en el movimiento campesino chicano.* Había encontrado la roca dura donde fijar y amarrar el objetivo clave y el problema central de mi investigación.

Mi dificultad inicial vino de la escasísima literatura antropológica sobre este tipo de movimientos sociales, pues los tradicionales estudios sobre campesinos o movimientos nativistas o milenaristas aportan algo, pero muy distinto al contexto urbano-complejo de la sociedad norteamericana, en cuya confrontación dialéctica ha de comprenderse necesariamente y explicarse el movimiento campesino californiano; de ahí el título de la tesis (1976) y del libro (1981): *Los más pobres en el país más rico.* Mi iluminación teórica vino desde la antropología política (A. Cohen, F.G. Bailey, F. Barth, M. Banton, M. Swartz, M. Gluckman), y sobre todo estoy en deuda intelectual con Victor Turner, particularmente con su espléndida obra *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (1974). De esta forma pude analizar el movimiento campesino (1965-1981) como un drama social, con fases diacrónicas de ruptura (huelgas), crisis (boicot urbano), mecanismos de reajuste (contratos sindicales), vuelta a la crisis (conflictos y asesinatos campesinos), reintegración o cisma (la sindicación legal y el conflicto estructural). Sobre este escenario temporal situé en forma interrelacionada y estructurada la trama de los acontecimientos, de los conflictos, manifestaciones, gestos, símbolos, voces, analizando como rituales escénicos teatrales, a todo el desarrollo del movimiento social campesino bajo el liderazgo carismático de César Chávez.

27.5 EL FALSO Y MANIQUEO DILEMA ENTRE MENTALISTAS Y MATERIALISTAS

Todo este análisis lo intenté enriquecer con poesías, literatura, simbología e iconografía chicana, cuyas imágenes literarias o visuales ampliaban el horizonte comprensivo. A su vez intenté conectar los «mitos utópicos» sociales del Plan Campesino con el modelo analítico lévi-straussiano. Incluso aventuré, al tratar de la idiosincrasia ética mexicana en el conflicto, paradigmas teóricos como «el machismo como ética social», «la madre como mediación integradora», en lo que llamé «teoría de la mediación bendita-maldita». Todo esto me parecía «muy bonito», muy originalmente creativo por mi parte, pero era mucha nata —rica y sabrosa-, pero con poca substancia de pastel, ¡muy mentalista! dirían hoy los dogmáticos harrisianos. Yo estoy de acuerdo con ellos, pero sigo pensando en la necesidad de las dos perspectivas sobre todo si el problema a investigar lo requiere. *Clase, raza y etnia* en el movimiento campesino chicano es el subtítulo que llevó el libro al editarse (1981), y ello indica la otra crucial coordinada en mis marcos teóricos y en mi conceptualización antropológica.

Estudiar un movimiento de lucha social entre campesinos proletarios y capital corporado, propietario de la tierra, y prescindir al menos como hipótesis de las aportaciones teóricas marxianas, me parecía -llamémosla al menos- una ligereza intelectual poco seria. Máxime que mi formación académica venía de la Facultad de Ciencias Políticas de la Complutense, donde a finales de los sesenta y principios de los setenta el marxismo era una referencia teórica omnipresente, e incluso inexcusable en algunas asignaturas para aprobar. Había además otra razón -si se quiere anecdótica, pero así se escribe a veces la historia de una monografía- que fue *descubrir* una cita de K. Marx, donde con intuición certera afirma que «California es muy importante para mí, porque en ninguna otra parte una concentración capitalista realizada con tanta rapidez ha causado tan vergonzosamente un proceso súbito y destructor» (Marx, 1888).

27.6 EL ANÁLISIS MARXIANO RADICALMENTE NECESARIO, PERO RADICALMENTE INSUFICIENTE

Con esas anteojeras teóricas, me enfrenté al análisis y explicación de la génesis y desarrollo del movimiento campesino chicano en California. Parecía correcto teóricamente sostener que la lucha de clases entre campesinos proletarios y capital propietario de la tierra era el sustrato básico y estructural de los conflictos. Esto explicaba bastante del movimiento social, pero no todo, quedando sin contestar interrogantes cruciales en el problema de estudio ¿por qué fueron los *mexicanos* campesinos, y no los de otras etnias (como los filipinos iniciadores de la huelga) o los blancos americanos de los 30, los que lograron organizar un movimiento estable, y lo que es más importante llevarlo a las ciudades, a los Capitolios políticos y a los medios de comunicación, en cuyas arenas políticas se ganó principalmente la «pelea» y se lograron leyes agrarias favorables? La función de la *etnicidad* mexicana, con su simbolismo y ritualismo, fue algo más que un reflejo superestructural de la lucha de clases, convirtiéndose en un factor clave. Por otra parte la categoría perceptiva de *no blanco* (no «White Anglosaxon Protestant» WASP), era otro ingrediente crucial del conflicto.

Así llegué al entramado reforzante de *clase, raza y etnia,* evitando la dicotomía falseante de si la explotación o la protesta es sólo por *clase* o sólo por *etnia-raza.* Según mi explicación es al menos por los tres factores. De este modo, enuncio el análisis como una «lucha de clases», «una lucha de etnias», «una lucha mítico-religiosa». En consecuencia, el análisis marxiano para este caso, como anoto expresamente en mi libro, *«es radicalmente necesario, pero radicalmente insuficiente»,* debiéndose completar el análisis estructural conflictivo con el análisis ritual-simbólico-mítico, como son las teorías de antropología política del procesualismo dinámico con las técnicas del drama social, entre otras.

27.7 EMIGRANTES TEMPOREROS EN LOS ESTADOS CENTRALES DE ESTADOS UNIDOS

La conclusión más importante, o al menos lo que he intentado con el largo discurso anterior, es mostrar que no existen reglas fijas y dogmáticas, para la investigación, sino que según el espacio, tema, intereses, objetivos y problemas a estudiar, habrá de estructurarse o privilegiar unas u otras coordenadas teórico-metodológicas y técnicas, estando abiertas a otros horizontes, incluso de otras disciplinas, que pueda enriquecer el análisis. Esto ha sido, al menos, mi trayectoria investigadora, ni mejor ni peor, que otras. Hagamos unas leves referencias a otras investigaciones.

En el verano de 1975 me trasladé a *North Dakota* y Minnesota para estudiar una migración temporera campesina, compuesta por mexicanos y mexicano-americanos de Texas. Ahí cambié de estrategia, y me centré en un pueblecito de North Dakota, Grafton, a donde llegan unos 300 mexicanos con sus familias a recoger la remolacha azucarera. Aquí se trataba de una comunidad extraña y segregada, que no se relacionaba para nada con la sociedad cerrada americana. La metodología de estudio se centró aquí en el tradicional trabajo de campo, visitando y conviviendo con las familias en los miserables ranchos que dan los propietarios de la tierra, asistir a sus reuniones y fiestas, privilegiando las historias de vida, etc. Allí descubrí la riqueza antropológica -que luego he desarrollado más sistemáticamente en España (CALVO BUEZAS, 1990, 1995)- de las redacciones y dibujos infantiles para descubrir actitudes e imágenes en la percepción intra-étnica y también en la visualización estereotipada de los otros y extraños. Desde el punto de vista más teórico-científico, analicé comparativamente el trabajo campesino migrante entre California y los estados centrales, como North Dakota (Vide «El trabajo agrícola en el capitalismo avanzado de los Estados Unidos: el caso de los campesinos temporeros» (CALVO BUEZAS, 1990: 347-367).

27.8 IGUALDAD SIMBÓLICA Y DESIGUALDAD SOCIAL EN UNA CIUDAD PLURIÉTNICA NEOYORQUINA

Otro espacio, otro mosaico étnico, otro entorno, otro problema antropológico fue mi residencia en el *Estado de Nueva York* (enero 1976-agosto 1977). Mi interés inicial fue comparar el movimiento chicano con el movimiento puertorriqueño y en esa dirección inicié algunos trabajos dentro de mis *Cursos de Doctorado en la University of New York at Albany (SUNYA).* El tema era un poco difuso, y por otra parte mi residencia en una pequeña ciudad, contigua a Albany (Amsterdam), que era un verdadero laboratorio étnico con judíos, italianos, polacos, irlandeses, lituanos, ucranianos y, por supuesto, hispanos, decidió que fuera esta población de unos 20.000 habitantes el «locus» de mi investigación. La celebración del Bicentenario (1776-1976) de la Independencia Americana, como toda la catarata de rituales nacionales y locales para resaltar la igualdad *(ex pluribus unum)* del mito americano me sirvió para situar el problema de la *construcción simbólica de la igualdad* (todos los individuos y grupos étnicos se proclamaban ritualmente iguales y plenamente norteamericanos), a la vez que estructural y realmente existe una gran *desigualdad social* en viviendas, educación, trabajo, participación, política, servicios, prestigio social, etc., como era evidente entre los puertorriqueños, costarricenses, colombianos, dominicanos y otros hispanos de la población de Amsterdam. Aquí la metodología preferente fue también el trabajo tradicional de campo a través de redes familiares y reuniones del grupo étnico, fueran cívicas, deportivas, folklóricas, religiosas, etc. Un primer producto de ese trabajo puede verse en mi ensayo «Puertorriqueños y otros hispanos: integración y desigualdad en una ciudad neoyorquina» (CALVO BUEZAS, 1990: 369-399).

27.9 INDIOS CUNAS, NARCOTRÁFICO Y GUERRILLA

Otra etnografía antropológica, donde di la categoría de re-estudio, es mi libro sobre los *indios cunas,* en que intento analizar el cambio sociocultural en esa pequeña comunidad del Golfo del Darien colombiano desde mi primera visita de 1964 y la última en el verano de 1985. Aquí, aparte de la comparación diacrónica entre dos momentos (1961-1985), lo significativo estaría en la enfatización de que hoy no se puede estudiar ninguna comunidad ni etnia sin inter-relacionarla con el entorno comarcal-nacional y económico y político, en este caso el narcotráfico (con propiedades robadas a los cunas por el famoso Pablo Escobar, el capo de Medellín), la guerrilla, el Ejército, las transnacionales, los movimientos sociopolíticos, las instancias aculturativas de escuelas, misiones y servicios médicos, etc. Si se me permite, vale decir metafóricamente el dicho popular caribeño de que «aquí en Venezuela, virgen ni la selva». Es decir, estudiar una comunidad «marginal», es analizar la sociedad dominante, que te margina, y con la que está casi siempre imbricada, como es el caso de la mano de obra emigrante o las minorías étnicas discriminadas.

27.10 LA PERCEPCIÓN PAYA DE LOS GITANOS: LOS NÚMEROS SON CUALIDAD

En esta última dirección se han orientado mis investigaciones en España, cuyo foco principal son las *relaciones interétnicas,* y su objetivo principal el descubrir las imágenes, actitudes y estereotipos que la sociedad española tiene sobre los «otros», particularmente sobre la *etnia gitana;* un objetivo muy diferenciado del elegido por otros autores, como el clásico de Teresa San Román (1976). Elegí el área escolar (EGB, BUP y FP), como podría elegir otra, aunque con un propósito expreso: que los resultados pudieran tener alguna fina-

lidad de *antropología aplicada,* como parece que han tenido. De igual modo, entre las múltiples metodologías, seleccioné algunas en particular, poco usuales en la antropología tradicional, como el análisis de los textos escolares, discurso oficial sobre los «otros», testimonios y encuestas a profesores y alumnos (CALVO BUEZAS, 1980, 1981, 1995) así como el análisis -más bien descriptivo- del *crimen racista de Aravaca,* que pone de manifiesto la esquizofrenia entre el discurso público igualitario y la praxis racista (CALVO BUEZAS, 1993). Conforme con lo expuesto al principio de este ensayo, es decir dado el problema a estudiar, *mis métodos y técnicas de investigación* fueron substancialmente diferentes (en la forma de recoger los datos, no tanto en el fondo) del tradicional trabajo de campo. Y una llamada final de reflexión, que en otro momento me gustaría desarrollar más: para los *puristas de lo cualitativo,* decirles que *los números* o *son cualitativamente significativos,* o no sirven, debiéndolos leer en lo que «quieren decir y hacia dónde apuntan»; y de lo contrario es caer en el fetichismo. En este tipo de encuestas sobre percepciones sociales y actitudes, los «números» podrían advertir a los fetichistas «cuantitativistas» y a los puristas «cualitativistas» con el refrán oriental «cuando el sabio apunta a la Luna, el tonto se fija en el dedo».

No hay, estimo yo, un único sendero teórico-metodológico con dogmáticos métodos y técnicas, sino un rico abanico de horizontes y ventanas abiertas, que cada investigador en razón de sus objetivos y problemas podrá utilizar, aventurándose incluso a abrir nuevas trochas heterodoxas y atípicas, aunque ello le pueda servir el desdén inquisidor de algunos o muchos de sus colegas, porque -en definitiva- eso depende para qué público uno investiga y escribe, particularmente si está orientado hacia la antropología aplicada.

BIBLIOGRAFÍA

CALVO BUEZAS, T. 1981. *Los más pobres en el país más rico.* Madrid. Edit. Encuentro.

CALVO BUEZAS, T. 1989. *Los racistas son los otros: gitanos, minorías y derechos humanos en los textos escolares.* Madrid. Edit. Popular.

CALVO BUEZAS, T. 1990. *El racismo que viene: otros pueblos y culturas vistos por profesores y alumnos.* Madrid. Edit. Tecnos.

CALVO BUEZAS, T. 1990. *¿España racista?: voces payas sobre los gitanos.* Barcelona. Edit. Anthropos.

CALVO BUEZAS, T. 1990. *Los indios cunas: la lucha por la tierra y la identidad.* Madrid. Edit. Libertarias.

CALVO BUEZAS, T. 1990. El trabajo agrícola en el capitalismo avanzado de los Estados Unidos: el caso de los campesinos temporeros; y Puertorriqueños y otros hispanos: integración y desigualdad en una ciudad neoyorquina, en T. CALVO BUEZAS, *Muchas Américas: cultura, sociedad y política en América Latina.* Madrid. Edit. Universidad Complutense, pp. 347-367 y 369-404.

CALVO BUEZAS, T. 1993. *El crimen racista de Aravaca: crónica de una muerte anunciada.* Madrid. Edit. Popular.

CALVO BUEZAS, T. 1995. *Crece el racismo, también la solidaridad. Los valores de la juventud en el umbral del siglo XXI.* Madrid. Edit. Tecnos.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1973. *Antropología social.* México. Edit. FCE.

HARRIS, M. 1979. *El desarrollo de la teoría antropológica.* Madrid. Edit. Siglo XXI.

LÉVI-STRAUSS, C. 1977. *Antropología estructural.* Buenos Aires. Edit. Eudeba.

Me WILLIAMS, C. 1969 [1939]. *Factories in the Fie Id: The Story of Migratory Farm Labor in California.* Hamden, Edit. Shoe String Press.

SAN ROMÁN, T. 1976. *Vecinos gitanos.* Madrid. Edit. Akal.

STEINBECK, J. 1964 [1939]. *The Grapes of Wrath.* New York. The Viking Press.

TURNER, V. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* Ithaca-London. Cornell University Press.

28. El retrato imposible: la etnografía de grupos cerrados

Pepe Rodríguez

28.1 INTRODUCCIÓN

Resulta obvio que cualquier grupo social tiende a ser celoso de su intimidad, reservando para los *suyos* todo aquello que les resulta fundamental para adquirir -y mantener-sentido, identidad y unidad. Y no es menos evidente que algunos colectivos son más reservados que otros a la hora de compartir su realidad más íntima con un visitante ocasional o con un investigador.

No se obtienen las mismas facilidades cuando se trata de etnografiar una comunidad de pescadores, un grupo de pastores nómadas, un convento de clausura o una banda terrorista. En cada caso varía ostensiblemente la fluidez en el trato -que también dependerá de la personalidad del investigador- y la posibilidad de acceder a los niveles de información más sensibles. Cuanto menos asumible (por la opinión social dominante), honorable o lícito sea un comportamiento, tanto menor será la probabilidad que tendrá un investigador para poder observarlo abiertamente en el contexto en que se realiza habitualmente.

Esta apreciación resulta válida para cualquier tipo de colectivo, pero es especialmente acertada cuando nos referimos a grupos muy cerrados -replegados sobre sí mismos, maniqueos, autorreferenciales, con dogmas/reglamentos específicos y excluyentes, etc.- y/o que protagonizan comportamientos susceptibles de ser descritos o tipificados como ilícitos o delictivos.

Las «sectas» son una muestra prototípica de la clase de grupos cerrados al que nos referimos. Pero, sin lugar a dudas, no todas las «sectas» se comportan de forma parecida, del mismo modo que no todos los pueblos de pescadores presentan las mismas costumbres.

De hecho, algunos antropólogos opinan que cuando se habla de «sectas» es imposible saber con claridad a qué tipo de entidad se hace alusión. ¿Partimos de la dicotomía iglesia/secta de Max Weber o de Troeltsch? ¿Nos basamos en los criterios definitorios de Wilson (1970), de Rodríguez (1984,1994a) o los del congreso de Wisconsin de 1985? Los conceptos de lo que es o no una «secta» parecen ser muy divergentes, pero no sólo porque los distintos autores parten desde perspectivas y modelos diferentes, sino porque, en buena medida, tratan de realidades distintas (a menudo complementarias o paralelas, pero difícilmente asimilables) y persiguen objetivos de análisis divergentes.

Dado que no es este el espacio apropiado para continuar el interesante debate académico sobre la acotación definitoria del concepto de «secta», optaremos por la definición más operativa y que permite diferenciar, al menos, entre dos grandes grupos de «sectas»: las que

presentan comportamientos lícitos y las que mantienen dinámicas estructurales más o menos ilícitas o delictivas (Rodríguez, 1994a). En este último caso están las denominadas «Sectas Destructivas» (SD),[1] un calificativo que no pretende tanto etiquetar a grupos concretos como identificar dinámicas grupales muy específicas. Así, SD será sinónimo de «sectarismo destructivo», es decir un conjunto de comportamientos que pueden darse tanto en grupos reconocidos -estigmatizados- socialmente como «sectas», como en otros que no son identificados como tales.

Según la definición adoptada (Rodríguez, 1984, 1989, 1994a), una Secta Destructiva (SD) será todo aquel grupo que, en su dinámica de captación y/o adoctrinamiento, utilice técnicas de persuasión coercitiva que propicien la destrucción (desestructuración) de la personalidad previa del adepto o la dañen severamente. El que, por su dinámica vital, ocasione la destrucción total o severa de los lazos afectivos y de comunicación efectiva del sectario con su entorno social habitual y consigo mismo. Y, por último, el que su dinámica de funcionamiento le lleve a destruir, a conculcar, derechos jurídicos inalienables en un Estado de Derecho.

Este marco definitorio se amplía con diez puntos básicos que, en su conjunto, contribuyen a identificar a una SD. A saber:

1) Ser un grupo cohesionado por una doctrina (religiosa o socio-trascendente en general) demagógica y encabezado por un líder carismático que pretende ser la misma divinidad o un elegido por ella, o bien un poseedor de la «Verdad Absoluta» en cualquier ámbito social.

2) Tener una estructura teocrática, vertical y totalitaria, donde la palabra de los dirigentes es dogma de fe. Los líderes intervienen hasta en los detalles más íntimos y personales de sus adeptos y exigen que sus órdenes sean ejecutadas sin la menor crítica.

3) Exigir una adhesión total al grupo y obligar (bajo presión psicológica) a romper con todos los lazos sociales anteriores a la entrada al culto: padres, pareja, amigos, trabajo, estudios, etcétera.

4) Vivir en una comunidad cerrada o en total dependencia del grupo.

5) Suprimir las libertades individuales y el derecho a la intimidad.

6) Controlar la información que llega hasta sus adeptos, manipulándola a su conveniencia.

7) Utilizar estrategias de persuasión coercitiva (enmascaradas bajo la «meditación», el «renacimiento espiritual», etc.) que sirven para controlar/anular la voluntad y la capacidad de raciocinio y de discernimiento de los adeptos; causándoles alteraciones psíquicas más o menos graves.

8) Propugnar un rechazo total de la sociedad y de sus instituciones. Fuera del grupo todos son enemigos (polarización entre el Bien/secta y el Mal/sociedad), la sociedad es basura y las personas que viven en ella sólo interesan en la medida en que puedan servir al grupo.

9) Tener como actividades primordiales el proselitismo (conseguir nuevos adeptos) -realizándolo de forma encubierta e ilegítima- y la recaudación de dinero (cuestaciones por las calles, cursos, actividades comerciales e industriales e incluso, en algunos grupos, actividades claramente delictivas). En el caso de las sectas multinacionales, el dinero recaudado es enviado, en buena parte, a las centrales de cada grupo.

10) Obtener, bajo coacción psicológica, la entrega del patrimonio personal de los nuevos adeptos a la secta o de grandes sumas de dinero en concepto de cursillos, «auditorías», etc. Los miembros que trabajan en el exterior del grupo tienen que entregar todo o gran parte de su salario a la secta. Y los que trabajan en empresas pertenecientes al grupo, no cobran

[1]Redenominadas también como «Sectas Coercitivas» por Alvaro Rodríguez (1992).

salarios (las nóminas de esas empresas de la secta sólo son una cobertura legal, ya que nunca se llegan a hacer efectivas -o devuelven luego el dinero- para sus miembros/mano de obra).

De lo apuntado, puede deducirse que etnografiar a una SD no suele resultar una tarea fácil. Y, en cualquier caso, cuando resulte fácil será una señal inequívoca de que no se ha hecho una buena tarea.

Coincido plenamente con Álvaro Rodríguez (AGUIRRE & RODRÍGUEZ, 1995) cuando afirma que el contraste apuntado entre una fachada divina y una trastienda oscura nos conduce directamente a la relación entre fines y medios. La mayoría de fines que dicen perseguir las sectas (la realización personal, la salvación, la felicidad, la paz, etc.) suelen ser muy loables y compartidos a menudo por la generalidad de la población. Por eso, al analizar las sectas se hace obligado discernir entre lo aparente o manifiesto y lo real o latente. Por lo general, tratan de ofrecer una imagen angelical, idílica y seductora que no encuentra correspondencia con su proceder cotidiano. Los fines que declaran buscar y la fachada que gustan exhibir hacia el exterior entran en claro conflicto con los métodos que ponen en práctica y que pueden ser observados una vez se traspasa la fachada y se adentra uno en el espacio interior o trastienda.

Esta dificultad metodológica para penetrar más allá de la fachada aparece muy clara en buena parte de los trabajos antropológicos sobre sectas que se han publicado en España. Así, por ejemplo, analizando el importante trabajo realizado por el Departament d'Antropología Social i Filosofía de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona,[2] se detectan muchos errores y vacíos en los trabajos de campo que pretenden etnografiar a algunas supuestas «sectas» (elegidas, por cierto, entre las menos conflictivas y de contacto más fácil).

En esos trabajos de campo se ha optado por mantener una preconcebida eficacia explicativa y modeladora a costa de sacrificar partes fundamentales de la realidad de los grupos analizados. Y no podría ser de otra forma cuando el investigador actúa como un ingenuo inspector de Hacienda que llama a una puerta para preguntar: «¿vive aquí alguna persona que defraude al fisco?»

Resulta evidente que la intención previa del investigador es determinante para diseñar las estrategias de trabajo; no se produce la misma aproximación a un objetivo cuando se le presupone «inocente» que cuando se le supone «culpable». Aunque la objetividad no está reñida con ninguno de estos dos puntos de partida opuestos ya que la conclusión final siempre debe estar perfectamente fundamentada, está claro que una mirada inquisidora suele ver más cosas (también «otras» cosas) que una mirada neutra (¿se puede ser neutral en algo que afecte a nuestra concepción de la realidad?) o enamorada. Cuando, volviendo a nuestro inspector fiscal, existe una caja o contabilidad B, se comete una grave ofensa a la verdad -es decir, a la realidad- si uno se limita a analizar la contabilidad oficial y se queda satisfecho con ello.

Siendo justificadas las críticas hacia aquellos estudiosos de las «sectas» que priorizan la visión de los ex miembros, no resulta menos adecuada la prevención intelectual y científica contra quienes sólo se basan en las fuentes oficiales. La suspicacia, en el caso de este autor, viene abonada por el hecho de estar especializado en técnicas de investigación periodística y de llevar más de veinte años trabajando desde todas las perspectivas el ámbito de las «sectas». La experiencia, como base de partida opuesta a la ingenuidad, siempre suele acabar reforzando la idea de que casi nada es lo que aparenta. Y la «trastienda», con mucha frecuencia, es tanto o más definitoria y básica que el resto de la realidad «oficial» observable.

En todo caso, desde la fundamental perspectiva epistemológica abierta por Benoít

---

[2] Cfr. Prat, Joan y otros (1990-1993). Dossier: antropología de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (8 y 9). Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.

Mandelbrot (1984), no debe olvidarse que la realidad es fractal y, como tal, su dimensión depende de la relación que se establece entre el objeto y su observador, es decir, que cualquier realidad cambia sustancialmente en función de los instrumentos de medida y de las escalas de observación que se adopten.

28.2 ETNOGRAFÍA EN UNA SECTA

En la línea de lo apuntado hasta aquí, quizá podrá ser de alguna utilidad describir sucintamente el proceso empleado por este autor, en 1980, para investigar a la Iglesia de la Unificación, más conocida como «secta Moon».

La documentación previa dibujaba el perfil estructural y funcional de una clásica SD, aunque con elementos de poder tan significativos que la diferencian de la práctica totalidad de las «sectas» que le pueden ser asimilables.

La secta Moon fue fundada en Corea, en el año 1955, por Sun Myung Moon (de nombre real Sun Yong Mun), un peculiar personaje que de la miseria más absoluta de sus comienzos pasó a controlar, en sus primeros veinte años de actividad, una de las cincuenta fortunas personales mayores del mundo. Este grupo se ha conformado a partir de un complejo entramado de organizaciones interconectadas que abarca no menos de ciento setenta sociedades mercantiles (gran parte de ellas multinacionales) y unas doscientas sesenta asociaciones (locales, nacionales e internacionales).

La organización Moon está configurada alrededor de cinco grandes estructuras complementarias: acción política, acción cultural, medios de comunicación, acción religioso-social y conglomerado empresarial. Las diferentes estructuras, jurídicamente independientes entre sí y de gestión autónoma, son en realidad órganos y brazos de un mismo cuerpo dirigidos por una sola cabeza: cada una de las estructuras y/o entidades está controlada por algún miembro del reducido círculo de «reverendos» que, a modo de ministros, configuran un gobierno dirigido de forma teocrática y totalitaria por Sun Myung Moon (RODRÍGUEZ, 1988).

El núcleo central de esta secta lo componen unos pocos miles de personas que creen fanáticamente que Moon es el mesías en su Segunda Venida y que, por ello, debe llegar a controlar todo el poder, riqueza, cultura y religiones del mundo para poder salvar a la humanidad de Satán (que, de acuerdo con la visión paranoide de la realidad que tiene esta secta, actúa a través del comunismo y de cualquier atisbo de liberalismo).

Esta peculiar organización religiosa, tal como mostraron las investigaciones de Boyer (1986) y Rodríguez (1988), ha financiado a la extrema derecha internacional, ha colaborado con todas las dictaduras latinoamericanas y asiáticas y ha intervenido en golpes de estado fascistas; posee fábricas de armamento de guerra, industria aeronáutica, química, farmacéutica, pesquera, metalúrgica... controla bancos, cadenas de hoteles de lujo o diarios influyentes; tiene intereses comunes y negocios (y, por tanto, capacidad de control y manipulación social) con decenas de personajes influyentes de todo el mundo (políticos, científicos, académicos, clérigos, periodistas...); y un larguísimo etcétera.

Con lo apuntado puede intuirse no sólo la tremenda complejidad de la organización Moon sino, también, la imposibilidad de que sus componentes puedan llegar a mostrarse tal como son en realidad ante personas ajenas a su mundo de creencias y actividades. La inocente y servicial «fachada» de los Moon -publicitada desde decenas de libros, revistas y folletos editados por ellos mismos- debía tener «trastienda», y ese sería el objetivo fundamental del investigador.

Analizadas todas las circunstancias, se hizo evidente que la única táctica que podría permitir una investigación lo más cercana posible a la realidad era la de la infiltración, una estrategia laboriosa y que se emplea poco debido a los riesgos que comporta, pero que, sin embargo, utilizada adecuadamente, reporta beneficios informativos máximos en cualquier

investigación. Sin entrar a describir los elementos estructurales y funcionales que entran en juego en cualquier infiltración, ya analizados en un manual específico (RODRÍGUEZ, 1994b), detallaremos algunos de los pasos básicos que se dieron durante la infiltración en la secta Moon.

Después del estudio de demarcación de campo y del análisis de la documentación previa sobre la secta, se fijó la duración de la experiencia (limitada a tres meses, entre marzo y mayo de 1980) y los objetivos a lograr: *1)* investigar la vida real de los miembros de la organización Moon, sus contactos y actividades en España; y *2)* comprobar, como conejillo de indias, los diversos efectos que las técnicas de despersonalización (persuasión coercitiva) usadas por la secta podían tener sobre un sujeto. Una vez claros los fines perseguidos, se pasó a diseñar la estrategia propiamente dicha.

Entre los muchos requerimientos para garantizar la seguridad, se elaboró una agenda telefónica apropiada a la nueva personalidad que iba a representar el investigador, con los nombres y números que podían inducir sospecha codificados. Se sabía de antemano que en la secta sería revisada toda la documentación y, de igual manera, dado que todas las llamadas telefónicas serían también controladas por el líder u otros adeptos, se fijó previamente, con varias personas diferentes (para asegurarse que siempre podría encontrarse a alguna de ellas), una serie de palabras clave que, deslizadas entre una conversación intrascendente, facilitaran datos fundamentales o demandas de ayuda.

Motivado específicamente por el riesgo claro que suponía el segundo objetivo, se firmó ante notario un acta de manifestaciones en la que se explicaba el tipo de trabajo que iba a emprenderse, los riesgos que se podía correr (capaces de afectar la facultad de querer y conocer del investigador) y se delimitaba temporalmente la experiencia. En el documento, el investigador dejaba establecido también que, durante el plazo del trabajo, quedaba anulada su firma para cualquier acto de cesión o compromiso a favor de la secta y/o de cualquiera de sus miembros, y concedía poder legal sobre su persona a un tercero para que, en caso de querer permanecer dentro de la secta una vez cumplido el plazo fijado, se le sacara contra su *voluntad* y se le sometiera a un tratamiento de recuperación por un psicólogo también designado.

Aunque, durante la infiltración, no hizo falta recurrir a ninguno de los elementos previstos en el acta notarial, esta precaución no fue vana en absoluto ya que, en experiencias similares que se hicieron posteriormente, algunos periodistas alemanes y norteamericanos quedaron atrapados en las sectas que infiltraron para investigar -aunque este tipo de sucesos, en realidad, tiene mucho más que ver con las condiciones psicosociales previas de los sujetos que con las técnicas manipuladoras que se les aplicó en el grupo (RODRÍGUEZ, 1994a)-. Y un caso parecido le ocurrió a un inspector de policía español que, después de pasar dos días infiltrado en una secta en Madrid (1972), víctima de una psicosis inducida por el ambiente hipnótico del grupo, acabó asesinando a su hija de pocos meses («para liberarla y permitirle alcanzar la luz») y suicidándose unos días después en el Hospital Penitenciario (RODRÍGUEZ, 1984, 1989).

Los conocimientos y experiencia previa que, acerca de los mecanismos y efectos de las técnicas de persuasión coercitiva, tenía el autor, fueron básicos no sólo para detectarlas en su contexto de aplicación sino, también, para fingir los progresivos cambios de personalidad que deberían seguírseles (a fin de cimentar su estatus de «adepto-robot» y poder escalar así el máximo de puestos posibles durante el escaso tiempo de tres meses fijado). Para enriquecer la experiencia, tal como estaba previsto, el investigador siempre dejó que tales técnicas le arrastraran hasta cerca de un intuido «punto de no retorno» para, entonces, internamente, detener el proceso e invertirlo, mientras, externamente, fingía los resultados esperados. En cualquier caso, el control de este juego no siempre fue total y el investigador tuvo que superar algunas situaciones de confusión emocional muy intensa que, finalmente, no pasaron de ser experiencias extraordinarias.

Para diseñar la personalidad que representaría el investigador durante la infiltración se tomó en consideración los gustos preferidos de la secta. Así, se convirtió en un estudiante universitario, hijo de un empresario millonario, de carácter independiente (aunque falto de una familia *comme it faut),* de ideología anticomunista, etc. Proponer un cebo tan apetitoso tenía otro objetivo fundamental: despertar la codicia de la secta para acelerar el proceso de captación y la intensidad de la experiencia dentro del limitado plazo de tiempo fijado. En quince días ya era el *hermano José* y vivía en la comunidad mooni como uno más; al mes de entrar, ya se había convertido, aprovechando sus estudios universitarios, en una especie de asesor de marketing de la más importante de sus empresas en España.

El aspecto físico del investigador también tuvo que cambiar radicalmente: corte de pelo generoso, barba rasurada, cambio de montura en las gafas, ropa adecuada, etc. La historia de la nueva identidad del investigador se conformó a partir de su vida real y de la de otras tres personas reales y conocidas, cubriendo cada parcela de personalidad un aspecto bien definido del conjunto final. Proceder de este modo era más apropiado que inventar una personalidad *ex novo,* ya que resulta casi imposible vivir tres meses inmerso en un ambiente emocional (con continuas charlas y confesiones) y no caer en contradicciones.

Para no despertar posibles suspicacias, el primer contacto con la secta no se produjo acudiendo a uno de sus centros, sino forzando de forma natural un contacto ocasional con un adepto que repartía folletos en un aeropuerto. El interés que el investigador mostró por la actividad del reclutador dio pie a intercambiarse los nombres y a una invitación para asistir a una charla en un centro del grupo.

Entre los muchos y variados aspectos funcionales de esta investigación cabe citar, por ejemplo, que las pruebas recogidas (reproducción de todo su archivo fotográfico, documentos diversos, contabilidad de su empresa, etc.) se ponían a salvo desviándolas mediante envíos por correo, realizando entregas pactadas con terceras personas mientras el autor estaba vendiendo revistas y folletos de la secta en los semáforos, duplicando los trabajos realizados para la secta y desviando las copias, y por medio de otros sistemas similares.

La imagen de sujeto adinerado que perfilaba la personalidad para la infiltración se sostenía, entre otros elementos, a partir de una jugosa cuenta corriente (con datos manipulados) abierta para la ocasión, haciendo gala de gastar dinero sin concederle importancia ninguna, llevando objetos de valor (diferentes plumas y bolígrafos de oro, etc.) como quien lleva baratijas, etc.

Las notas de las observaciones de campo, que conformaban un diario, se tomaban con letra ilegible y codificada en medio de los apuntes de las sesiones de estudio religioso y, posteriormente, en cuanto se tenía ocasión, eran pasadas a limpio y enviadas por correo, debidamente firmadas (de modo que, en caso de necesidad, podían servir como un instrumento de seguridad suplementario). Y así podrían describirse decenas de otros aspectos que, en un sentido u otro, posibilitaron acabar con éxito la investigación sobre la secta.

A diferencia de otros trabajos de campo realizados dentro del grupo (y con su colaboración), como los de Sontag (1977) o Fichter (1985), claramente favorables a los Moon, la investigación citada (RODRÍGUEZ, 1988) describía un universo casi opuesto al «visto» por Sontag y Fichter. ¿Dónde estaba, pues, la realidad de la organización Moon? Sin duda en ambas visiones enfrentadas, sólo que en diferentes niveles de expresión. La «realidad» de Sontag y Fichter describe todo aquello que los Moon desean dejar entrever a la sociedad ajena, mientras que la «realidad» de Rodríguez (así como la de Boyer y otros autores) aflora, fundamentalmente, todo aquello que los Moon desean mantener oculto. Son dos caras complementarias de un mismo trabajo etnográfico.

En todo caso, conviene reflexionar sobre un aspecto fundamental: mientras los primeros describen todo lo que ven, ignorando todo lo que se les oculta; los segundos priorizan la descripción de todo lo oculto para atemperar la imagen de aquello que se ve (y a lo que estos autores conceden una menor importancia definitorio-descriptiva).

En este sentido, el estudio de los Moon mediante la infiltración aportó una larga y rica serie de informaciones de primera mano, imposibles de obtener por otras vías, que dibujan un retrato muy ajeno a la *holy family* descrita por Fichter.

Dado que nos estamos refiriendo a grupos humanos, cuando el investigador es parte del objeto de estudio cambia la perspectiva y se accede a significados y a comportamientos que restan absolutamente vedados para todos aquellos que sólo están invitados a presenciar el objeto de estudio. La diferencia entre *ser* y *estar,* en este caso, va mucho más allá de la mera semántica.

Sólo gracias a la infiltración, a *ser* un mooni, el investigador puede percibir la diversidad de matices de un sistema que, si bien aporta todos los elementos positivos propios de una estructura religiosa (cohesión, identidad, seguridad, refugio, esperanza...), también configura una dinámica explotadora y manipuladora al servicio de un conglomerado ideológico-empresarial que antepone los intereses políticos y económicos de sus dirigentes a cualquier otra consideración humana o ética.

Cuando se estudia como adepto *El Principio Divino* -su biblia particular- cambia radicalmente la visión religiosa que el grupo se esfuerza en ofrecer de cara al exterior, y Moon, que es presentado como un simple profeta y humanista, pasa a ser el mesías, el hijo de Dios encarnado, con todo lo que ello implica para sus seguidores y para su imperio.

Lograr acceder a documentos secretos (de uso estrictamente reservado a líderes y adeptos cualificados), como los libritos *La vida del Rvdo. Sun Myung Moon* -una biografía interna que lo mitifica sin ambages- o *Canciones Santas* -himnos religiosos internos altamente clarificadores-, o la revista *Today 's World* -en la que se ensalza la divinidad de Moon y se exponen los ritos y hechos domésticos más celosamente guardados—, abre de par en par las puertas de un mundo paranoide en el que, por ejemplo, se equipara el encarcelamiento de Moon por defraudar al fisco con la pasión y crucifixión de Cristo; o se fuerza a una de las hijas (de 21 años) del reverendo Bo Hi Pak[3] a casarse con el retrato de Heung Jin Nim -las fotografías del acto así lo demuestran—, el mayor de los hijos varones de Moon, fallecido en un accidente de tráfico cincuenta días antes (una desgracia que se consideró más significativa e importante que la muerte de Jesucristo); y así podrían listarse hechos sin fin hasta sobrepasar cualquier horizonte previsible.

La visión de la dinámica interna de los Moon cambia, necesariamente, cuando el investigador vive en primera persona largas sesiones de adoctrinamiento o de ritual, ayunos prolongados, falta de sueño, pérdida absoluta de intimidad, culpabilización constante, aislamiento y pérdida de referencias externas, trabajo extenuante... como parte de las condiciones destinadas a afectar negativamente la capacidad de raciocinio y el control de la voluntad de los adeptos para conducirles hasta la conversión. Condiciones que, en cualquier caso, son intencionadas, tal como acaba por aprenderse cuando, superada ya la etapa de neófito, se es aleccionado para saber captar y adoctrinar a otros...

No es lo mismo asistir como espectador a un acto público de los Moon (una conferencia, por ejemplo) que haber participado en su preparación, cosa que conlleva seguir las instrucciones de los líderes para esconder lo fundamental del grupo (símbolos, creencias básicas pero inasumibles por los no moonis...), para responder con mentiras prefijadas a las cuestiones delicadas de los visitantes, para fingir un ambiente grupal acogedor que no es el habitual, para detectar elementos de fragilidad psicológica entre los asistentes y comunicárselo a los responsables de la captación de neófitos...

---

[3]E1 coronel Bo Hi Pak es uno de los primeros discípulos de Moon y el hombre más poderoso de la organización. Ocupó puestos de gran responsabilidad en los servicios de inteligencia y en los diplomáticos de Corea del Sur. Dentro de la organización Moon es el cerebro y responsable directo de las estructuras de acción política y cultural y de la red de medios de comunicación. Entre sus actividades habituales está la de relacionarse con dirigentes políticos, científicos y autoridades universitarias y religiosas de todo el mundo.

Cambia algo la perspectiva del grupo cuando, por ejemplo, se participa en el expolio de la vivienda de una adepta que acaba de «donar» sus bienes estando en medio de un prolongado ayuno realizado «para vencer a Satán»; cuando se es forzado a reunir determinadas cantidades de dinero que deben entregarse al grupo (y que, después de ser espolvoreado con sal, deja de ser «dinero caído» para convertirse en «dinero bendecido para los planes del Padre» -término con el que se designa indistintamente a Moon y a Dios-); cuando se interviene en «condiciones de indemnización» que obligan a rendir más para la secta (incrementando el proselitismo o el ritmo laboral en las empresas del grupo); cuando se es testigo directo del tipo de relaciones que mantienen los hombres de Moon con algunos políticos y personajes notables...

En fin, investigar a un grupo cerrado mediante la técnica de la infiltración, aunque no sea ninguna panacea, permite aflorar mitos, historias, valores, lenguajes, símbolos, relaciones y estructuras que permiten dibujar un perfil étnico sustancialmente diferente al que puede observarse mediante las técnicas de trabajo de campo habituales.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Ángel & RODRÍGUEZ, Álvaro (Eds.) (1995). *Patios abiertos y patios cerrados.* Barcelona. Marcombo.

BOYER, Jean-Francois (1986). *L'empire Moon.* París. La Découverte.

CANTERAS, Andrés; RODRÍGUEZ, Pepe & RODRÍGUEZ, Alvaro (1992). *Jóvenes y sectas: un análisis del fenómeno religioso-sectario en España.* Madrid. Ministerio de Asuntos Sociales.

FICHTER, Joseph (1985). *The holy family of Father Moon.* Kansas (USA). Leaven Press.

HASSAN, Steven (1990). *Las técnicas de control mental de las sectas y cómo combatirlas.* Barcelona. Urano.

JAVALOY, Federico (1984). *Introducción al estudio del fanatismo.* Barcelona. Universitat de Barcelona.

MANDELBROT, Benoít (1984). *Los objetos fractales (Forma, azar y dimensión).* Barcelona. Tusquets Editores.

PRAT, Joan y otros (1990-1993). Dossier: antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (8 y 9). Tarragona. Universitat Rovira i Virgili.

RODRÍGUEZ, Álvaro & GONZÁLEZ, Sergio (1989). *Fenómeno sectario y drogodependencia.* Barcelona. Grup Igia.

RODRÍGUEZ, Álvaro (1992). *El lavado de cerebro.* Barcelona. Marcombo.

RODRÍGUEZ, Pepe (1984). *Esclavos de un mesías (sectas y lavado de cerebro).* Barcelona. Elfos.

RODRÍGUEZ, Pepe (1985). *Las sectas hoy y aquí.* Barcelona. Tibidabo Ediciones.

RODRÍGUEZ, Pepe (1988). *La conspiración Moon.* Barcelona. Ediciones B.

RODRÍGUEZ, Pepe (1989). *El poder de las sectas.* Barcelona. Ediciones B.

RODRÍGUEZ, Pepe (1991). *Traficantes de esperanzas.* Barcelona. Ediciones B.

RODRÍGUEZ, Pepe (1993). *El drama del menor en España (Cómo y por qué los adultos maltratamos a niños y jóvenes).* Barcelona. Ediciones B.

RODRÍGUEZ, Pepe (1994a). *Tu hijo y las sectas (Guía de prevención y tratamiento para padres, educadores y afectados).* Madrid. Temas de Hoy.

RODRÍGUEZ, Pepe (1994b). *Periodismo de investigación: técnicas y estrategias.* Barcelona. Paidós.

SONTAG, Frederick (1977). *Sun Myung Moon and the Unification Church.* Tennessee (USA). Abingdon.

WILSON, Bryan (1970). *Sociología de las sectas religiosas.* Madrid. Guadarrama.

29. Etnografía en una comunidad emigrante

Rosa Marín Benet

29.1 INTRODUCCIÓN

Catalunya es un país receptor de emigrantes y la mayor parte de la población somos hijos/as de inmigrantes.

El hecho de vivir entre dos culturas, como a mí me sucede (la catalana y la murciana), hace relativizarlas y analizar la una desde la otra y viceversa. Conversando con los nacidos en Murcia, los emigrantes o hijos de emigrantes solemos radicalizar nuestras posturas frente a los aspectos que forman parte de la identidad étnica catalana (lengua, nacionalismo); y viceversa, aquí defendemos determinados aspectos «folklóricos» que desde Catalunya no se entienden o se perciben exagerados. A más ataque por cualquiera de las etnias, más firmeza en defender lo que forma parte de una identidad escindida en dos.

Muchos de estos emigrantes, no se sienten ni de aquí, ni de allí, sino de los dos lugares, y defienden tanto a Catalunya como a Murcia. Marcharon de Murcia, del «terruño», entre los 15 y 20 años, siendo todavía solteros, con la esperanza de mejorar su posición económica.

Hoy la mayor parte, están integrados, al menos a nivel social, aunque es más discutible que lo estén a nivel psicológico e intrapersonal. Muchos se fueron porque la vida en el campo era dura y con poco futuro, y la ciudad (Barcelona) ofrecía más y mejores oportunidades; (algunos lo hicieron «para ver mundo») y tuvieron que adaptarse no sólo al cambio de lo rural a lo urbano, sino a un cambio de cultura. Nosotros, sus hijos, hemos nacido y crecido en Catalunya, aunque a veces también «nos tira» Murcia, e incluso nos planteamos la emigración en sentido inverso a la que hicieron nuestros padres: de la ciudad al campo. La historia se repite.

29.2 PARA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA INMIGRACIÓN

29.2.1 Concepto de emigración

Las migraciones son tan antiguas como el ser humano. Entendemos la *migración* como una movilidad geográfica u horizontal de personas que se desplazan de forma individual o grupal por un tiempo lo suficientemente largo como para que implique vivir en el país y desarrollar en él actividades cotidianas.

El *desarraigo* y la *nostalgia* hacen referencia a la pérdida de vínculos, de *raíces,* que pueden aparecer una vez que la persona se instala en el país receptor.

29.2.2 Tipologías

Las migraciones, según los criterios que se adopten, pueden definirse y/o clasificarse en muchos tipos. Berner (1967) propone:

a) Según el tiempo:

Las *estacionales* (por ejemplo, los vendimiadores a Francia), *temporales reiteradas* (mientras dura un contrato de trabajo); ni ésta ni la anterior, suelen producir desarraigo profundo con el país de origen, pues siempre hay un retorno. *De varios años* (se vuelve) e *indefinidas* (se vuelve ocasionalmente).

b) Según el lugar:

- *interiores y exteriores.*

c) Según el modo de vida:

La tendencia a trasladarse era de pueblos pequeños a provincias y de éstas a la capital. En la actualidad, la tendencia se está invirtiendo a excepción de aquellos países pobres o en situaciones políticas muy complicadas, en que sigue siendo hacia países más desarrollados o democráticos (por ejemplo, los balseros de Cuba hacia EE.UU.).

d) Según las necesidades y demandas profesionales:

Los que emigran en busca del primer trabajo; los que por su actividad profesional se mueven geográficamente a menudo, los que se desplazan para mejorar su estatus profesional. En todos ellos existe un sentimiento de desarraigo, de pérdida, pero éste es mayor en los primeros (los que su tierra les «expulsa» porque no cubre sus necesidades básicas) que, por ejemplo, en los que se van porque en otro lugar tienen mayor posibilidad de proyección social, profesional, etc.

e) Según la edad:

- *niños:* normalmente viajan con sus padres, lo que supone no sólo elaborar la emigración propia, si no la que le transmiten los padres, así como enfrentarse al cambio de roles que la migración suele suponer;
- *adolescentes:* normalmente también viajan con sus padres pero el duelo por la pérdida de los amigos, la pérdida de libertad, el tener que empezar de nuevo en una época en que el individuo necesita referentes claros y seguridad para formar su identidad, suele hacer de la emigración un caldo de cultivo para el desequilibrio emocional del/la adolescente;
- *adultos:* no sólo elabora el que debe enfrentarse directamente a la situación, el hombre, si no también la mujer que se queda en casa;
- *ancianos:* ya sea porque el lugar de origen va a desaparecer, por enfermedad o por jubilación, suele ser un factor de riesgo importante para la descompensación psicopatológica.

En nuestro caso, el estudio se realizó con emigrantes voluntarios, que cuando se fueron eran jóvenes, que buscaban un trabajo y que normalmente era la primera vez que salían de la provincia. La mayoría se instalaron dentro de la Península (en Catalunya, Barcelona) y por tiempo indefinido.

29.2.3 Momentos o etapas psicológicas de la emigración

El proceso migratorio empieza mucho antes del hecho puntual de partir; hay una etapa *preparatoria* en que se elabora y analiza la partida, y en donde el sentimiento fundamental es que se *pierde algo,* aunque sea para ganar más tarde. En esta primera etapa se piensa en lo que se tiene y en lo que se puede conseguir.

En la decisión final van a intervenir motivaciones positivas (vivir mejor), negativas

(huir de una situación insoportable), internas (intento de mejorar) y externas (miseria, hambre, etc.). Se hace un recorrido por la vivienda, el trabajo, quiénes van a ir, los objetos personales y materiales que se va a llevar del lugar de origen, etc. Todo ello, permite catectizar el nuevo lugar, ilusionarse con él, investirlo positivamente: si hay esperanza se facilitará lo doloroso que supone la pérdida del lugar de origen.

El acto de la emigración, *la partida,* será más o menos rápida, brusca; si se realiza en grupo se establece una red primaria de apoyo emocional que permite contener la angustia en las primeras etapas una vez se ha llegado.

La tercera etapa, el *período de asentamiento,* suele abrirse con desorientación y confusión, pudiendo aparecer los primeros cuadros de descompensación psico(pato)lógica, que pueden quedar desplazados y encubiertos ante la incipiente obligación de satisfacer las necesidades básicas. En esta época, la que presenta un mayor riesgo es la mujer que se queda en casa y que sigue ocupando sólo el rol afectivo, apareciendo cuadros depresivos por soledad, aislamiento, y viéndose que se idealizó la partida, produciéndose el proceso inverso que empujó a marchar: idealización de lo dejado y percepción negativa del presente y del futuro. No obstante, si esta situación se elabora a nivel interno y la realidad externa es mínimamente favorable, poco a poco va a suponer la integración y el desarrollo personal.

El último período, supone la acomodación, la aceptación y adopción progresiva de los valores, normas, de la sociedad receptora hasta la *integración socio-cultural.* En muchos casos, la integración no se realiza jamás, si no que hay una «acomodación» a la cultura receptora.

En la mayoría de casos se elabora el proceso a través de fundar asociaciones de acogida, casas culturales, etc., que permiten ir elaborando el duelo y reconstruir el mundo interno.

29.2.4 La culturalización

Tanto la etnopsiquiatría como la etnopsicología consideran que la cultura es el elemento básico para la vida. Por tanto, la *deculturación,* que produce inmunodeficiencia cultural y psíquica, lleva a la experiencia vital de muerte, al hundimiento o depresión por pérdida de los referentes espaciales y temporales, a la anomia y a la desintegración, al etnocidio.

En un grado de impacto menor, la *aculturación* por contacto con la nueva cultura puede producir «mutaciones culturales», «miedo cultural», aunque la generación que emigra va a intentar transmitir y reproducir, a través de los procesos de socialización y aprendizaje, los aspectos más definitorios de la tierra de origen, a modo de *herencia cultural* (que son los que dan seguridad e «inmunizan»).

Los hijos van a asumir (o no) como propio ese bagaje cultural *(enculturación),* que junto a los préstamos culturales recibidos del país receptor, proporcionan pautas culturales formales (objetivas) y psicológicas (subjetivas) de actuación que generan una identidad cultural y psicológica.

En algunos casos los hijos van a sufrir el impacto psicológico que representa el choque entre el estilo familiar y las reglas de la sociedad autóctona, lo que puede suponer la aparición de etclases cerradas y marginadas que se enquistan y no evolucionan ni social ni culturalmente.

29.3 MIGRACIÓN Y PSICOPATOLOGÍA CULTURAL

29.3.1 El choque cultural

La cultura es un sistema de conocimientos que da sentido a nuestro comportamiento

vital. El emigrante se enfrenta a un *choque cultural,* en el que se pone en juego su identidad cultural. Ante éste caben diversas respuestas: paralelismo, subculturas, etclases o contraculturas de defensa para intentar devolver al grupo emigrante su esquema cultural básico (DEVEREUX, 1970).

El choque cultural mal asimilado, puede estar en la base de la descompensación psico-(pato)lógica del individuo que ha emigrado. Tizón y cols. (1993), en numerosos estudios abocan que el 51,6% de los consultantes habituales en los C.A.P. del INSALUD son mujeres adultas emigrantes.

Esta vivencia psicopatológica de la emigración viene determinada por numerosas variables, entre las cuales destacan (TIZÓN y cols., 1993):

a) *variables antes de la emigración:* además del sexo, la edad, el tipo de personalidad, son importantes:

i) experiencias vitales antes de la misma (a mayor cohesión y estabilidad familiar menor incidencia de psicopatología manifiesta, siempre que la familia emigre al completo);

ii) motivaciones conscientes e inconscientes que llevan a partir y a escoger un determinado lugar de llegada. Cuanto más fantasiosas y maníacas sean las razones para partir y las expectativas, mayor es el riesgo de descompensación.

b) *variables después de la emigración,* basadas sobre todo en cómo la comunidad receptora acoja o *reaccione* ante los emigrantes, en las *oportunidades* laborales y económicas, en la *cohesión* del grupo emigrante, de tal forma que la adaptación e integración progresiva protege del trastorno mental (CALVO, 1972); por el contrario, el *rechazo* por parte de la cultura receptora incide en la descompensación. Finalmente el cumplimiento de las *expectativas* junto a las *experiencias vitales* de después de la migración permitirán o no al sujeto una adaptación e integración sin tener que renunciar a ninguna de las dos culturas que forman su identidad.

29.3.2 La migración como proceso de duelo

Toda migración conlleva pérdidas a nivel psicológico y psicosocial. Se pierden familiares, amigos, la casa, la tierra, el estatus, etc., con la consiguiente alteración de la autoestima, los valores, costumbres, tradiciones, etc. No obstante, la emigración supone un duelo especial, ya que en las otras pérdidas (muerte por ejemplo) el sujeto las va elaborando apoyado por los suyos, mientras que el emigrante carece de este soporte.

Cuando el duelo no se elabora correctamente, puede producirse alguna de las siguientes salidas:

- *defensa maníaca:* control, sentimiento de desprecio y ataque sobre el objeto (tierra de origen), produciéndose una pseudoidentificación con la cultura receptora;
- *reacciones melancólicas* o depresivas psicóticas por la culpabilidad ante el daño (real o no) hecho a los objetos internos; en muchos casos el intento de reparación supone idas y venidas constantes a la tierra de origen, lo que agota tanto las posibilidades económicas y materiales como las psíquicas.

La enfermedad depresiva se produce por nostalgia ante la pérdida del mundo afectivo de referencia (la casa, la tierra, la familia) y se puede agravar por otras circunstancias externas como la falta de trabajo.

En estos síndromes depresivos la clínica es variable y oscila desde cuadros ansiosos, agitación, psicomatizaciones, síndromes delirantes más o menos crónicos y de contenido celotípico o persecutorio, hasta sentimientos menos graves como nostalgia, «morriña», etc. En una vertiente más psicosocial encontramos actitudes anti o asociales, alcoholismo, tabaquismo, marginalidad, delicuencia, etc.

Dichas reacciones pueden sobrevenir en el momento del cambio, cuando el emigrante está adaptado (aparentemente) y se descompensa por algún problema socio-profesional y/o económico, o, cuando ya anciano/a se autopercibe como no integrado y sin posibilidades ni de adaptarse ni de volver a la tierra de la que partió.

Si se asimila el contacto cultural no sólo hay un enriquecimiento social, cultural y económico, sino también psicológico ya que el mundo interno del sujeto queda reconstruido y fortalecido por unos nuevos y buenos objetos internos, y, por la experiencia de que uno/a ha superado la situación, lo que a su vez disminuye la posibilidad de descompensarse las siguientes generaciones.

29.3.3 Migración e identidad

La migración es un cambio que pone en riesgo la identidad del sujeto ya que como hemos visto se pierden los referentes, a los que quedan ligados recuerdos y afectos, partes del yo del sujeto.

El/la emigrante necesita en la nueva tierra un espacio y un tiempo de transición entre el país materno y el nuevo mundo externo. Si se fracasa en la creación de este espacio transicional se producirá una ruptura entre el entorno y el yo del sujeto. El sentimiento de *pertenencia* es fundamental para integrarse con éxito en el nuevo país y mantener el sentimiento de identidad propia.

En algunos casos, la ruptura en forma de psicosis es una defensa contra la depresión o viceversa, cuando el dolor psíquico es intolerable, ese sufrimiento depresivo puede transformarse en persecutorio. El hecho de no saber quién se es, de ser una persona «anónima», aumenta la inseguridad interna y las probabilidades de descompensación.

En este sentido, la importancia del trabajo es fundamental, si éste es mínimamente satisfactorio, ya que va devolviendo la autoestima, y va acentuando el sentimiento de ser «parte de» la nueva sociedad.

No obstante, la emigración no siempre supone la desestabilización de la identidad; en algunos casos supone un afianzamiento de la misma.

Otro aspecto importante y que posteriormente trataremos es que no sólo siente en peligro su identidad el que emigra, si no el que recibe, que también puede ver amenazada su identidad grupal lo que, en casos extremos, dará lugar a reacciones racistas y/o xenófobas.

29.4 ETNIA, ETNICIDAD Y BICULTURALISMO

29.4.1 La educación intercultural o multicultural

No escapa a nadie que estamos en una sociedad pluricultural; no percibimos una sola religión, lengua, historia, etc., y, no obstante, se sigue dando desde las escuelas una *enculturación* homologada, normativizada, que intenta «normalizar» el mestizaje cultural.

La realidad obliga a los Estados a plantearse la situación, girando las respuestas en torno a estos dos polos:

— *inmersión total* en la lengua y cultura del país receptor lo que supone un mayor fracaso escolar y abandono en las escuelas donde el porcentaje de inmigrantes es considerable;

- admisión de cierta multiculturalidad, que a la larga es bastante descafeinada, pero que satisface y deja las conciencias tranquilas a ciertos poderes y colectivos de la sociedad receptora. Así pues la *enculturación intercultural* es de momento una utopía, puesto que tarde o temprano se tiende a la uniformidad étnica.

Los programas multiculturales se orientan a mejorar el desarrollo cognitivo, emocional y social de los individuos, y tienen como objetivos (HUSEN & OPPER, 1984):

- hacer de la etnicidad una parte de la vida y la cultura;
- familiarizar a cada grupo étnico con las características culturales y singulares de los/as otros/as;
- suministrar habilidades que permitan triunfar en una sociedad integrada;
- desarrollar la competencia transcultural a los alumnos.

Este tipo de educación debiera suponer una disminución de los prejuicios, pero no es suficiente para lograr la igualdad de oportunidades, si la sociedad no se compromete. Por otro lado, este *relativismo cultural* puede llevar a una mezcla de culturas en las que todo sea válido y no válido, relativo, lo que tampoco resulta beneficioso para el individuo, pues la identidad está en la diferencialidad.

29.4.2 Racismo y xenofobia

Anteriormente mencionábamos que la emigración no sólo suponía un golpe para la identidad del emigrante, sino también para la del grupo receptor que puede sentirse amenazado. En estos casos, el/la nativo/a aumenta las ansiedades paranoicas, y tiende a encerrarse en sí mismo, percibiendo al llegado como un intruso que hay que controlar.

El racismo, la xenofobia contra el/la extranjero/a, la discriminación hacia grupos étnicos minoritarios (gitanos, negros, magrebíes, moros, sudamericanos, etc.) es una actitud vivenciada y compartida que aparece por un mal proceso de socialización y enculturación en el que se hace de las diferencias culturales la base de la categorización y actuación, encubriendo una gran inseguridad y un victimismo paranoide. De ello se deriva que, cuanto mayor sea el temor a perder el «yo» (colectivo), y por tanto de autoafirmarse, de diferenciar el «nosotros» respecto al «otro», más radicales serán las actuaciones racistas y xenófobas, y mayor el sentimiento de omnipotencia y negación maníacas.

29.5 REFLEXIÓN FINAL

Las migraciones son tan antiguas como el ser humano, y siempre el que las lleva a cabo lo hace con la idea de «ganar» en el cambio. Entre los emigrantes afincados en Barcelona hay un gran número de murcianos; vinieron con la idea de quedarse en Catalunya y han tenido que enfrentarse a un doble proceso de adaptación: del rural al urbano, y de la identidad de murciano a la de catalán. El primero, ha sido menos costoso psíquicamente; el segundo, supone una enculturación que pasa necesariamente, por entender y luego hablar el catalán. Sólo si es así, la mayor parte de los catalanes consideran al murciano como integrado. Desde este punto de vista, muchos son los no integrados, ya que entienden el catalán pero no lo hablan. Esta asimilación no suele darse en la primera generación ya que ésta ha sido socializada en otra cultura de la que no pueden prescindir, a riesgo de perder su identidad y descompensarse psico(pato)lógicamente. Otra de las barreras hacia la integración es la de pertenecer a una etclase normalmente baja y de trabajadores. Ante esta situación, se opta mantener y aferrarse al folklore nativo, no sólo como forma de cohesión grupal y social, sino como forma de afirmación que permite al individuo vivir con normalidad, pero si el choque cultural está mal asimilado, van a aparecer cuadros psico(pato)lógicos que tienen su base en:

- la mala elaboración del duelo por la pérdida del espacio afectivo de la tierra de origen;
- la aparición de psicosis por pérdida o escisión de la identidad cultural y psicológica del individuo.

Por otro lado, si la que no elabora el choque cultural es la población receptora, aparecen ideas y conductas xenófobas y racistas, más extremas, cuanto más amenazada se

perciba la identidad del colectivo. En el caso de los emigrantes de la comunidad de Murcia, este tipo de conductas no aparecen porque, aunque diferentes la cultura murciana y la catalana, son mediterráneamente próximas.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BAZTÁN, A. (ed.) (1993). *Diccionario temático de antropología.* Barcelona, Marcombo.

AGUIRRE BAZTÁN, A. (1993). *Estudios de etnopsiquiatría y etnopsicología.* Barcelona, Marcombo.

AGUIRRE BAZTÁN, A. (1994). *Depresión y religión. Acedía, luto y nostalgia.* Simposio Internacional «Creer y curar». Granada, 1994 (en prensa).

AGUIRRE BAZTÁN, A. (1994). *La educación intercultural.* Actas IV Congreso INFAD, vol. 1, 57-67.

ARPIN, J., COMBA, L., FLEURY, F. et al. (1988). *Migrazione e salute mentale in Europa.* Numero speciale, 4.

BERNER, P. (1967). *Special problems of Foreing students health services.* WHO. Copenhague, Regional Office of Europe.

BERNER, P. (1967) . Psychopathologie des migrations. *Encicl. Med. Chir. Psychiatrie.* 37880 A 10.

BOLWLBY, J. (1980). *La pérdida afectiva. Tristeza y depresión.* Buenos Aires, Paidós.

CANDEL, F. (1965). *Los otros catalanes.* Barcelona, Península.

CALVO, F. (1972). *Emigración y elaboración del duelo.* T.D. Barcelona, U.A.B.

CALVO, T. (1990). *¿España racista? Voces payas sobre los gitanos.* Barcelona, Anthropos.

CARDELÚS, J. & PASCUAL, A. (1979). *Movimientos migratorios y organización social.* Barcelona, Península.

CASTILLO-ELEJABEYTIA, D. (1985). A saudade. *Grial,* n.° 90.

DEVEREUX, G. (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie genérale.* Barcelona, Barral.

ESTEVA FABREGAT, C. (1984). *Estado, etnicidad y biculturalismo.* Barcelona, Península.

FERNÁNDEZ MARTORELL, M. (ed.) (1988). *Leer la ciudad. Ensayos de antropología urbana.* Barcelona, Icaria.

GRINBERG, L. & GRINBERG, R. (1984). *Psicoanálisis de la migración y el exilio.* Madrid, Alianza.

HUSEN, T. & OPPER, S. (1984). *Educación multicultural y multilingüe.* Madrid, Narcea, S.A.

JORDÁN, J.A. (1992). *L'educació multicultural.* Barcelona, CEAC.

LYNCH, J., MODGIL, C. & MODGIL, S. (1992). *Education for Cultural diversity: Convergence and Divergence.* Vol. 1. London, The Falmer Press.

PUYOL ANTOLÍN, R. (1979). *Emigración* y *desigualdades sociales en España.* Madrid, E.M.E.S.A.

RODRÍGUEZ, A. & ALONSO, M.D. (1979). Patología psíquica en los hijos de emigrantes gallegos. *F. Neuropsiquiátrica del Sur y Este de España,* 14, 219-224.

RODRÍGUEZ GALDO, M.X. (1993). *Galicia, país de emigración.* Asturias, Fundación Archivo de Indianos.

SOLÉ, C. (1985). La immigració a Catalunya en *Perspectiva Social,* 23, 5-145.

SLUZKI, CE. (1979). Migración y conflicto familiar en *Family Process,* 4, 87-106.

TIZÓN GARCÍA, J.L. (coord.) (1993). *Migraciones y salud mental. Un análisis psicopatológico tomando como punto de partida la inmigración asalariada en Cataluña.* Barcelona, PPU.

VALADES SIERRA, J.M. (1992). *Extremadura, 3.* Mérida, Asamblea de Extremadura.

VARIOS (1989). Cultura y depresión. *Monográfico de Anthropologica. Revista de Etnopsicología y Etnopsiquiatría,* 5-6.

30. Etnografía en el centro escolar

Isabel Badillo León

30.1 PRE-OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

Desde mi primera experiencia como alumna en el colegio rural de Montiel, pasando por el bachillerato en una ciudad media como San Baudilio de Llobregat, hasta mis posteriores estudios universitarios en la Universidad de Barcelona, siempre me he sentido inclinada al análisis del fenómeno escolar, realizado en mi caso, en contextos culturales tan diferentes.

Además, como psicóloga clínica de niños y adolescentes, todos ellos en periodo escolar, he sido testigo de excepción de esa realidad aparentemente simple, pero compleja, que es la escuela.

No es extraño, pues, que haya abordado repetidas veces el estudio psico-socio-cultural de estos problemas, tanto desde la perspectiva psico-educativa como de la socio-cultural en trabajos como, *Psicología evolutiva y educación* (1987), *Técnicas de grupo en el aula* (1988), *El colegio* (1994), *Clima y cultura en la organización educativa* (1995), sin dejar de un lado los aspectos psico-clínicos en, *Contexto cultural de la primera entrevista clínica* (1987), *Los cuentos infantiles como literatura oral iniciática. Estudio antropológico* (1987), *Factores psicosociales de la depresión* (1989), *Etnopsicología infantil. Procesos de enculturación y aculturación* (1993), *Transferencia y contratransferencia en la relación profesor-alumno* (1995), entre otros escritos.

Y es que, se vuelve constantemente sobre esas experiencias primordiales de la infancia y la adolescencia, tan ligadas a la familia, los estudios y los amigos.

30.2 ETNOGRAFÍA EN LA ESCUELA

El Centro Clínico INFAD (Infancia y Adolescencia) de Hospitalet de Llobregat (Barcelona), que dirijo y en el cual realizo mi actividad terapéutica, comenzó un programa de atención escolar en diversos centros escolares, lo que me impulsó a realizar un estudio etnográfico sobre uno de ellos, para ahondar en el análisis psico-cultural de la escuela.

En aquellos días leí los trabajos de P. Woods (1987) *La escuela por dentro. La etnografía en la investigación educativa* y de J.P. Goetz & M.D. Le Compte (1988) *Etnografía y diseño cualitativo en la investigación educativa,* así como algunas reflexiones generales sobre el método etnográfico de Pelto & Pelto (1978), Aguirre (1988) y Maestre (1990), entre otros.

Estos trabajos me sirvieron de punto de referencia y confrontación teórica puesto que la experiencia habida en el centro escolar elegido y sus informantes cualificados era amplia.

Por aquellos días, el Prof. Ángel Aguirre me había invitado a participar en una obra colectiva sobre *Patios abiertos y patios cerrados,* que se ha publicado recientemente (1994), donde el estudio de los *patios cerrados* o instituciones totales (Goffman) se refirió a la secta, el cuartel, la cárcel y el manicomio y el análisis de los *patios abiertos* versó sobre el colegio (del cual me ocupé yo), la empresa, el hospital y el ayuntamiento.

Las instituciones cerradas están articuladas desde un interior clausurado que recela (paranoidemente) del exterior, al que da la espalda por medio de muros, garitas, alambradas, fosos, etc.

Por el contrario, los grupos «abiertos» están abocados al exterior y sin él no tiene sentido su existencia. En el caso de la escuela, en el «exterior» se encuentra el cliente-alumno, sin el cual no hay escuela posible.

Partía, pues, del hecho de que la escuela es una «institución abierta» al exterior, al mundo de las familias que confían a sus hijos al centro educativo.

Y, una vez elegido el centro y dispuesto a una observación participante (de hecho ya participaba como psicóloga del mismo desde hacía algún tiempo), comencé mi trabajo etnográfico en una escuela pública de Enseñanza General Básica.

Asumiendo el papel de etnógrafo, aquel centro escolar lo había visitado, y hasta sufrido/gozado, múltiples veces. Pero ahora me parecía distinto.

Como había trabajado en diversos colegios de la zona, me di cuenta que habían sido configurados por sus directores de muy diversa manera, lo que daba lugar a tres tipologías básicas: la escuela-chalet, la escuela-cuartel/convento y la escuela-fábrica.

30.2.1 La escuela-chalet

Desde su ubicación en el campo o en una zona ajardinada (vg. una granja, una antigua casa residencial), la escuela-chalet constituye un intento de restaurar la idea de la escuela como una «gran familia», representando el espacio exterior (naturaleza) e interior (casa) a la «madre» y el docente vocacional-fundador al «padre».

El director-fundador pretende reconstruir «grupalmente» sus propias carencias afectivas infantiles a través de la creación de una escuela, hecha «a su imagen y semejanza», que constituye la proyección de su propia problemática interior y, por tanto, un proyecto único e irrepetible, que nace y desaparece con él.

Como hemos apuntado, el director-fundador es una persona con una infancia familiar y escolar llena de carencias afectivas que intenta resolver dedicando su vida al cuidado y la educación de unos niños que le recuerdan, de alguna manera, su propia infancia. Por su parte, los alumnos-hijos, rebeldes, inadaptados y carenciales, como lo fue él, le reafirman en su «vocación» salvadora. Junto a él, una o varias mujeres (con o sin titulación académica), cuidarán «maternalmente» a sus alumnos.

La culminación de su «obra», de su «utopía», es el «libro-testamento», en el que plasma, desde su particular experiencia docente, sus ideas teóricas sobre la educación. Al final, un homenaje de sus ex alumnos-hijos, a los que educó como un padre severo y amó como una madre bondadosa.

30.2.2 La escuela-cuartel/convento

La escuela-convento es una adaptación de los conventos de clausura, en los que se formaba a los aspirantes a las órdenes religiosas, a colegios religiosos.

Estos nuevos colegios mantuvieron no sólo el carácter «cerrado» de su arquitectura (alrededor de un patio interior), sino también la mentalidad conventual: los alumnos eran

formados en la doble espiritualidad del intelecto (lo mental sobre lo sensorial) y de la moral (pureza interior y castidad corporal), quedando lo corporal relegado a la gimnasia y el deporte («mens sana in corpore sano»).

Con similar estructura, la escuela-cuartel ha formado al soldado en los valores y destrezas de la vida castrense, frente a un enemigo exterior imaginario, que un día puede ser real.

Como patios cerrados, el convento y el cuartel, poseen un espacio de espaldas al exterior, donde sus miembros son apartados (como los iniciados en los ritos de iniciación), a través del «noviciado» o el «reclutado» para ser instruidos, «iniciados», en los valores y enseñanzas religiosas o castrenses.

A pesar de que representen un tipo de enseñanza propia de grupos compactos y hasta cerrados, están abiertos al dominio exterior.

30.2.3 La escuela-fábrica

Representa la instalación educativa más reciente, a través de la cual el estado ha pretendido «socializar» la enseñanza primaria obligatoria.

Con una arquitectura fabril, la escuela-fábrica (algunas fábricas han sido reconvertidas en colegios) constituye un espacio docente para fabricar «en serie» graduados escolares: una enseñanza planificada, señalizada y homologada con un producto estándar, clónico e igual.

De estas escuelas, cuyos docentes son profesionales con mentalidad burocrática, salen alumnos con deficiente formación y elevado fracaso escolar, a pesar de los intentos por bajar el nivel, para «igualar» a todos.

Mi campo etnográfico era una típica escuela-fábrica, donde los alumnos recibían una «señalizada» educación general básica que igualaba a todos «hacia abajo», pero que aún bajando el nivel, «producía» un fracaso escolar del 50 %.

Su *espacio grupal* estaba formado por distintos tipos de rectángulos: aulas, pasillos, libros, pizarras, etc., homologados en dimensiones «estándar» propias de una planificación racionalista de tipo industrial (lo clónico como perfección del producto).

Entre ellos, llamaba la atención el rectángulo del aula con la disposición de los bancos-pupitres (sumisos), de cara a la celebración en la mesa-altar del profesor y con la pizarra como retablo.

La clase es una liturgia de la palabra, hablada y escrita (antes había sido cantada), siendo lenta y desigual la irrupción de los medios audiovisuales.

El aula sigue anclada en el orden cartesiano de las «ideas claras y distintas», de los esquemas, de los organigramas y de las oraciones subordinadas, donde se evalúa el rendimiento mental.

Frente al aula está el patio de recreo («mens sana in corpore sano») lugar de ocio, complementado por las excursiones (turismo escolar). Pero también lugar de la contracultura, donde se narra y canta la «literatura oral» clandestina (WASS, 1992).

El *tiempo escolar* es casi la tercera parte del «ciclo vital» en nuestra sociedad occidental. Este tiempo docente está secuenciado en «ciclos escolares» de la «carrera» (pequeño ciclo vital de la formación). A su vez, la «carrera», se compone de etapas, cursos, evaluaciones, días escolares y «horas de clase».

El paso de un ciclo, curso, etc., conlleva unos rituales entre los cuales está el cambio de «espacio», de profesor y, a veces, de compañeros.

El «curso escolar» es una de las unidades base del tiempo docente, es como un gran «ciclo anual de las cosechas», con intervalos vacacionales festivos y estacionales. También tienen suma importancia la «jornada escolar», el «fin de semana» y otras formulaciones de «ritmos» de temporalidad (circadianos, lunares, estacionales, etc.).

La *dinámica organizacional* era «democrática», con progresiva pérdida del protagonismo

del liderazgo, elegido por el claustro y el consejo escolar entre «los menos problemáticos», «los que dejan hacer», «los que no controlan».

El director (frente al de la escuela-chalet o la escuela convento) suele tener poco prestigio y autoridad. Decía Schein (1988, 20):

«De hecho existe la posibilidad, poco considerada sobre el liderazgo, que lo único realmente importante que hacen los líderes sea la creación y la consolidación de la cultura y que el único talento de los líderes está dado por la habilidad para trabajar con la cultura». Aquí no se daba nada de eso.

Ante su debilidad y para no «complicarse la vida», convocaba frecuentemente reuniones de claustro, que se transformaban en agotadoras reuniones de más de tres horas, donde todo el mundo pedía la palabra para opinar de todo, como en una «terapia de grupo» y cuyas conclusiones eran, casi siempre, pedir más medios para la «calidad docente» o para «cerrar filas» ante una protesta de la eficacia docente de algún profesor por parte de los padres de los alumnos.

Era suficiente asistir a cuatro o cinco de esas reuniones claustrales para hacer una radiografía organizacional del centro.

Los profesores, casi todos funcionarios, defendían implícitamente, como primer valor, su «puesto vitalicio» y sus «conquistas organizacionales», como los honorarios, el nivel en la docencia, además de otras demandas sindicales.

El director se quejaba del frecuente «papeleo» burocrático y del poco caso que le hacían en la Delegación de Enseñanza o en el Ayuntamiento, tanto para resolver los problemas docentes como físicos (reparaciones, etc.).

El director camuflaba su autoridad en la queja constante de las dificultades exógenas (Delegación, Ayuntamiento, Padres), obviando las dificultades endógenas (Profesorado, Alumnos), «lavando la ropa interior en casa». Al ser uno de más en la queja, nunca será agredido y, en todo caso, siempre tenía a disposición de sus compañeros la renuncia al cargo.

Los profesores, casi todas mujeres, se esforzaban (sobre todo las más jóvenes) en aplicar las didácticas aprendidas en la Universidad. Pero, cuando llevaban más de tres años de docencia entraban en una cierta «resignación» ante la indisciplina, los «juicios sumarísimos» que, previo informe del niño, se les hacían en las familias; «esta profesora es tonta», «si voy le plantaré cara y le diré cuatro cosas», «si no sirve para enseñar que se dedique a otra cosa», etcétera.

Pero, sobre todo, el gran problema es el fracaso escolar. Sin «manga ancha» suspendería a más del 50 %, lo que supondría la imposibilidad de obtener el *Graduado Escolar.* «Por más que explico una lección, en el examen me ponen tres líneas y, además, llenas de faltas de ortografía», me decían algunos profesores.

La sensación de los Profesores era de esfuerzo depresivo: mucho trabajo y poco rendimiento, desánimo y fracaso.

A la hora del recreo, los Profesores hablaban sobre todo de sueldos, proyectos vacacionales, o de lo «malos que son estos niños» y muy raramente de lecturas, asistencias a cursos de especialización sobre la materia que impartían, a congresos, etc. (el nivel de lectura de los profesores era muy bajo) o nuevas técnicas docentes.

En general, los Profesores se quejaban del poco prestigio social que tienen hoy en día los profesores de básica, dato que parte del bajo sueldo y de que los padres les acusan de tener «largas vacaciones», frente al reducido tiempo vacacional de los demás trabajadores.

En las escuelas públicas visitadas, para comparar los resultados, aparecían los mismos problemas, que podían resumirse así: falta de una *cultura organizacional* viva, ilusionada y competitiva, con ausencia de un rendimiento-producto aceptable (casi el 50 % de fracaso escolar) que prestigiara al centro de cara a los clientes-alumnos y sus padres.

Si la fábrica produce un producto malo tiene que cerrar. Si se otorga a las familias un

cheque docente que les permitiera elegir centro, o se *privatizara la gestión* de los centros públicos, deberían cerrar casi todos, pues no son eficaces y resultan únicamente competitivos porque son gratuitos.

La *interacción del maestro con el alumno* es desigual. El rol del profesor ha derivado desde la posición del padre autoritario a padre permisivo sin autoridad; del castigo físico intolerable al incontrol de la indisciplina.

Puede decirse que estas escuelas «no forman» y «no informan» mucho. La escuela es poco *educacional* y trata de ser meramente *instruccional,* siendo las notas (muchas veces devaluadas) el único objetivo social, para el cual se centra toda la energía para tener éxito en los exámenes.

Pocas veces, los alumnos (sobre todo los mayores) guardan buenos recuerdos de sus profesores y, desde luego, han dejado de ser héroes míticos: casi ningún alumno «aspira» a ser «profe», porque esta profesión no tiene prestigio social.

Puede observarse, además, un mal funcionamiento en el doble juego de la transferencia y contratransferencia entre el profesor y el alumno (Badillo, 1994), porque se han roto los valores iniciáticos de la función docente, supliéndolos por una aséptica programación curricular.

En la dinámica organizacional de los centros docentes públicos no se aspira a un *programa de calidad total de la empresa docente centrada en el cliente-alumno,* por lo que se impone una «reingeniería cultural» de los centros, para dotarles de una viva y eficaz *cultura organizacional* que los identifique y cohesione como grupo y les permita conseguir los objetivos previstos.

30.3 LA MONOGRAFÍA ETNOGRÁFICA

Después del *proceso etnográfico* que conlleva la demarcación del campo, la selección de los informantes, el análisis del comportamiento verbal/no verbal, el análisis documental, el estudio de casos y biografías y hasta su registro audiovisual e informativo, todo realizado en observación participante, llegamos a la elaboración del *producto etnográfico,* al informe o monografía.

Podríamos hablar de monografías singulares que evaluarían la tarea de un docente vocacional en la gran familia de la escuela-chalet. Hubiéramos podido hacer monografías biográficas de personajes como Manjón, Montessori, Freiré, O'Neil y de tantos «pioneros» educadores que hay y ha habido entre nosotros.

También, podríamos hablar de las *reglas e ideario* que configuran las escuelas-convento, donde cada director es de la «misma orden», pudiendo hacer monografías sobre los colegios salesianos, jesuitas, del Opus Dei, etc.

Pero, al encontrarnos con la cultura organizacional de las escuelas-fábrica, quizá nos enfrentemos con la no-singularidad, con la clonicidad serial, con la falta de «identidad étnica».

¿Cuántos colegios públicos «fábrica» conocen su «historia», tienen unos «valores» propios, unos «rituales» propios, unos «símbolos» propios? (Aguirre, 1994), por enumerar algunos de los indicadores étnico-organizacionales más importantes.

¿Qué grado de identidad, cohesión y eficacia cultura-organizacional tienen estos centros?

¿Qué grado de competitividad, en búsqueda de un producto mejor, de calidad total, podemos encontrar en ellos?

La escuela-fábrica-pública es una escuela que sale *barata* pero que acaba siendo *cara,* por su poca capacidad de crear líderes, creativos, etc., y por constituirse en un embudo social-cultural.

Una etnografía no es una descripción pintoresca, sino una evaluación del rendimiento y la eficacia de una cultura organizacional.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, A. *La educación intercultural,* en Actas del IV Congreso INFAD, Burgos (1994), Vol. I, pp. 57-67.

AGUIRRE, A. *La cultura de la empresa. Rev. Anthropológica,* 15/16 (1994).

AGUIRRE, A. (Ed.) *Patios abiertos y patios cerrados. Psicología cultural de las instituciones.* Marcombo, Barcelona (1994).

ANGUERA, M.ª T. *Metodología observacional en las ciencias humanas.* Cátedra, Madrid (1989).

BADILLO, I. *Técnicas de grupo en el aula,* en A. Aguirre & J.M. Álvarez. *Prácticas de psicología de la educación,* PPU, Barcelona (1988).

BADILLO, I. *El colegio,* en A. Aguirre (Ed.) *Patios abiertos y patios cerrados. Psicología cultural de las instituciones.* Marcombo, Barcelona (1994), 121-140.

BADILLO, I. *Transferencia y contratransferencia en la relación profesor-alumno,* en F. Lara (Comp.) *Psicología evolutiva y de la Educación.* Actas del IV Congreso INFAD, Ed. Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Burgos, Burgos (1995), 413-419.

CARAVANTES, C. *Análisis institucional de un establecimiento educativo.* Rev. de Antropología n.° 2, AMA, Madrid (1990).

FERNÁNDEZ, A. & SERRAMONA, J. *Educación, constantes y problemáticas actuales.* CEAC, Madrid (1980).

GOETZ, J.P. & LE COMPTE, M.D. *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa.* Morata, Madrid (1988).

GONZÁLEZ ANLEO, J. *El sistema educativo español.* Madrid (1985).

HAMMERSLEY, M. & ATKINSON, P. *Etnografía. Métodos de investigación.* Paidós, Barcelona (1994).

MAYOR, J. (E.) *Sociología y Psicología de la Educación.* Anaya, Madrid (1986).

OVEJERO, A. *Psicología social de la educación.* Herder, Barcelona (1988).

PELTO, P.J. & PELTO, G.H. *Anthropological Research.* Cambridge Univ. Press, Cambridge (1978).

SCHEIN, E. *La cultura empresarial y el liderazgo.* Plaza y Janes, Barcelona (1988).

TRILLA, J. *La educación fuera de la escuela.* Planeta, Barcelona (1985).

WASS, S. *Salidas escolares y trabajo de campo en la educación primaria.* M.E.C., Morata (1992).

WOODS, P. *La escuela por dentro. La etnografía en la investigación educativa.* M.E.C. Paidós, Barcelona (1987).

31. Etnografía en la empresa

Ángel Aguirre Baztán

De alguna manera, siempre he estado cerca del mundo de la empresa. Además de haber presidido dos sociedades cooperativas y de pertenecer a la A.P.D.O. (Asociación Para el Desarrollo Organizacional) he dado un número considerable de conferencias y charlas a colectivos de empresarios sobre la cultura organizacional.

Algunas de mis reflexiones sobre la psicología cultural de la empresa las he expuesto con ocasión de coordinar dos números monográficos de la revista «Anthropologica», uno sobre el «Turismo» (1989) y otro sobre «Cultura y Empresa» (1994). Recientemente, con motivo del Congreso Internacional del I.O.D.A. (International Organización Development Association) en Barcelona (septiembre 1994), tuve la satisfacción de presentar, además de un extenso trabajo sobre *La cultura de la empresa,* una comunicación acerca de «Los rituales en la empresa». Por otra parte, estoy en estos momentos ultimando un libro sobre «La cultura de la empresa», donde reflexiono sobre mis investigaciones acerca de esta temática, fruto de un trabajo etnográfico en varias empresas.

31.1 DESCUBRIENDO LA CULTURA DE LA EMPRESA

Desde mi perspectiva de psicólogo cultural, la empresa es una «comunidad cultural urbana». En nuestro libro *Patios abiertos y patios cerrados* (1995) hago distinción entre los «patios cerrados» (secta, cuartel, cárcel, manicomio) y los «patios abiertos» (escuela, empresa, hospital, ayuntamiento). En los primeros, clausurados sobre sí mismos, se recela del exterior, al que se le da la espalda por medio de muros, alambradas, fosos, garitas, etc. Este aislamiento paranoide suele desembocar en un racionalismo social tiránico, como sucede en las utopías de las sectas. Por el contrario, en los «patios abiertos», como la empresa, las organizaciones necesitan del exterior, del cliente, son instituciones basadas en la interacción social y cultural. La empresa es, pues, una cultura abierta.

El tema de la cultura organizacional de las empresas, aparece en la década de los ochenta. Bien es verdad que, entre nosotros, C. Esteva publicó en 1973 una *Antropología industrial,* pero no es hasta la publicación de libros como los de Ouchi (1981) *Theory* Z. *How American Business Can Meets the Japanese Challenge;* de Paséale & Athos (1981), *The Art of japanese Management;* de Deal & Kennedy (1982) *Corporative Culture. Rites and Rituals;* de Peters & Waterman (1982) *In Search of Excellence,* etc. cuando se plantea abiertamente el tema de la cultura organizacional.

Este auge por la temática cultural de la empresa, acontece en un momento en que se advierte el declive del taylorismo.

En efecto, el llamado «modelo americano» de producción, se había constituido a principios del siglo XX, en sustitución del modelo tradicional «artesano». Mientras el sistema productivo artesano se basaba en las habilidades individuales, el nuevo sistema de trabajo «en serie», pensado por F.W. Taylor, racionalizó el sistema de trabajo, incorporando al mismo las masas campesinas emigrantes que llegaban a la ciudad, como de mano de obra no cualificada. La nueva organización del trabajo colectivo se hizo bajo el lema «pocos piensan y muchos actúan», es decir, desde una verticalidad burocratizada que planificaba el trabajo en serie, donde los obreros no cualificados ejecutaban en cadena «actos simples y repetitivos», como en un engranaje de máquina. Se trataba de producir más, al menor coste y con el máximo beneficio. El sistema taylorista, basado en la dirección burocrática coercitiva, alejó y enfrentó los intereses del capital y del trabajo, degradando y explotando la acción humana en vistas al mero beneficio económico, abriendo un profundo hiato entre el poder capitalista y la contestación socialista obrera. Nacido el taylorismo en un momento de expansión industrial, sin saturación de mercados, centró sus objetivos en el «producto», en la tecnología de producción, en el mínimo coste y el máximo rendimiento.

Por los años setenta, con unos mercados en vías de saturación, la concepción taylorista entra en crisis, por lo que la empresa tiene que orientarse hacia el «marketing» y suavizar el sistema laboral.

La nueva empresa ha de enfocarse hacia el «mercado» y promover y desarrollar necesidades de consumo, latentes o inexistentes, mediante el marketing, para lo cual se desarrollan los departamentos «comerciales». La dirección dominante, ahora, es la «dirección por objetivos», lo que permitía conocer el mercado y fomentar la participación creativa de los operarios.

La estrategia de la empresa se centraba en el incremento de las ventas a base de la investigación de nuevos mercados, la diversificación de productos y la agresividad comercial. No obstante, a pesar de la «dirección por objetivos» y del «procesamiento electrónico de datos», seguía existiendo una considerable rigidez en el proceso productivo y hasta una cierta desorientación de cara a nuevas perspectivas.

Es, entonces cuando aparece la «cultura de la excelencia» en los años ochenta. Frente a las «tres S» clásicas (Estructura, Estrategia, Sistema) se introducen las «cuatro S» de McKinsey: Valores comunes (Shared Valúes), Estilo (Style), Personal (Staff) y Habilidades (Skills). Ahora, la empresa ya no debe estar centrada en el «producto» sino en el «proceso», es decir, en las personas. Lo que aporta el «modelo japonés», preconizado por Deming y Juran, es que la «calidad» era entendida por el taylorismo como un «coste adicional», mientras que ahora es entendida como un «ahorro», y así como si antes se otorgaba mayor importancia a la cantidad que a la calidad, ahora la relación es inversa. A partir de 1946, Deming inicia sus trabajos de asesoramiento en la reconstrucción económica de Japón y, ese mismo año, Koyanagy constituye la Unión Japonesa de Científicos e Ingenieros (Japanese Union of Scientists and Engineers), la JUSE, la cual crea en 1949 un Grupo de Investigación y Control de Calidad. A su vez, Deming comienza en 1950 unos seminarios en Japón sobre Control Estadístico de Calidad para Directivos e Ingenieros, dirigidos a altos directivos. Son los comienzos del «Control Estadístico de Calidad» para «producir calidad».

En esta misma línea se inscriben los seminarios de Juran en Japón, a partir de 1954, sobre «Gestión del Control de Calidad», de cara a la gestión directa de la dirección sobre el control de calidad.

La empresa, pues, debe estar orientada a la calidad total por medio de la cual se obtendrá la satisfacción del cliente, fin último de la producción y la organización se estructura en base a los procesos en los que están involucrados todos los miembros de la producción. Por eso, JUSE crea, a partir de 1962, los primeros «Círculos de Calidad», para que los propios obreros se agruparan y discutieran en las empresas los problemas de calidad que surgieran en la producción, con lo que se aumentó notablemente la participación.

La reacción en Occidente ante las innovaciones japonesas es algo tardía y hasta los años ochenta no se habla de «excelencia».

Las empresas de más éxito se van a caracterizar por incorporar los avances japoneses de gestión, combinándolos con la capacidad occidental de innovación. Del modelo japonés se toma *la primacía dada al factor humano* (atención a los Recursos Humanos, proceso de calidad total centrado en el cliente, mejora continua y cultura del liderazgo) y a la *visión global del proceso* (calidad como eje del sistema, eliminación del despilfarro, flexibilidad estratégica y actividad centrada no en el producto sino en el proceso).

Del modelo occidental, se toma el considerar a la empresa como una actividad emergente, como un sistema que aprende, que se adapta a las necesidades y, sobre todo, que investiga e innova.

En la empresa actual, decimos, se otorga importancia de primer plano a los RR.HH., siendo el hombre el mejor activo de la empresa, pues de él dependerán siempre los resultados y la empresa que opera en calidad total estará siempre orientada hacia la satisfacción del cliente final, a través de una secuencia de clientes internos: de la misma manera que una empresa sólo existe si hay un cliente interesado en sus productos de calidad total (calidad, precio y servicio), del mismo modo, «la relación cliente-proveedor se extiende a todas las microunidades operativas de la empresa para crear un tejido celular que aplique fisiológicamente el principio de satisfacción del cliente. El próximo en la línea (Next in line) de cada unidad es el "cliente" que conseguirá la máxima satisfacción del producto que recibe» (FEA, 1993, 66). Esta orientación hacia la satisfacción del cliente en calidad total, se apoya en el proceso continuo de «mejora» (kaizen) y en las acciones puntuales de «mejora radical» (kayro).

En Occidente se practica más el golpe radical de timón, mientras que Japón prefiere esa lenta pero inexorable mejora continua del «kaizen»: («Rueda de Deming», ciclo: Planificar-Hacer-Verificar-Actuar; Gestión de la rutina diaria). Finalmente, es la dirección la creadora y conductora de la cultura organizacional de la empresa (SCHEIN, 1988, 20).

Respecto a la visión global del proceso, hay que partir de la calidad como eje del sistema, es decir «hacer bien las cosas a la primera» con cero de despilfarro, evitando las reclamaciones por insatisfacción. Por esto se insiste en el control del proceso (gestión y control estadístico del proceso), es decir, hay que analizar y evaluar más sobre las causas (proceso) que sobre los efectos (producto).

31.2 LA CULTURA ES EFICAZ

Después de la abundante literatura sobre la cultura de la empresa, aparecida en la década de los ochenta, se ha seguido insistiendo sobre la «cultura excelente» con nuevos desarrollos, como el de Peter M. Senge (1992) *La quinta disciplina,* o la de Peters (1993) *Reinventando la Excelencia,* así como los trabajos de Aubert & Gaulejac (1991), Bertrand (1991), Bollinger & Hofstede (1992), Cornejo (1990), Garmendia (1990), Keat & Aberkrombile (1991), Kotter & Heskett (1992), Lessem (1990), Schein (1985), Thevenet (1986) y Woronoff (1992), entre otros. Después de la primera euforia, en la que la cultura de la excelencia era presentada como la panacea, incluso desde la fácil receta, se aborda actualmente el tema con más ponderación y hasta con más profundidad.

En esta línea de mayor rigor (AGUIRRE, 1994b, 24 y ss.), podríamos definir la cultura de la empresa como un «conjunto de elementos», compartidos grupalmente, sedimentados a lo largo de la vida de la empresa a la cual identifica, por lo que son transmitidos a los nuevos miembros y son eficaces en la resolución de los problemas.

Lo cual quiere decir, en síntesis, que la cultura cohesiona el grupo organizacional, le confiere identidad y le ayuda a resolver tanto los problemas internos como externos.

Toda organización «es» y desarrolla una cultura propia, que confiere identidad al grupo y que, por su calidad, es competitiva ante las demás.

Se ha dicho que estas teorías sobre la cultura empresarial tratan de abrir ilusiones «japonesas» en las maltrechas empresas occidentales. Al tratar de superar los viejos modelos tayloristas, a los que ahora se les echa la culpa de todo, a base de un capitalismo «social» y competitivo, estos nuevos enfoques enfatizan lo importante que es para la empresa, tener una cultura de identidad que le permita «reconocerse a sí misma», tener objetivos comunes e implicación colectiva en la tarea.

Sólo habrá fortaleza y estabilidad organizacional en la medida en que haya una identidad cultural fuerte, pero vale la pena resaltar que la «cultura fuerte y sólida» de una empresa es siempre eficaz, sirve a la vida de la empresa, es la propia vida de la empresa. Si una cultura se hace obsoleta, hay que cambiarla, hay que hacerla adaptativa y resolutiva.

Llegados a este punto, es preciso que comentemos la definición que hemos dado de cultura organizacional, para poder comprender mejor su importancia en la empresa. Así pues, cultura organizacional es:

Un conjunto de elementos interactivos fundamentales.

La cultura está compuesta por muchos elementos, a los que podemos llamar «presunciones básicas», «creencias e hipótesis fundamentales», «sistema de conocimiento», «verdades primarias», etc. Las más importantes, de acuerdo con nuestro análisis, son: mitos e historias, valores, ritos, lenguajes y símbolos, oficio y productos.

Hablamos de elementos interactivos, porque sin cultura no hay vida grupal y sin grupo no emerge la cultura.

Compartidos grupalmente.

Etnia es la identidad cultural de un grupo. No hay cultura individual, pues la cultura debe estar interaccionada grupalmente.

Cuando un grupo ha compartido entre sí o con el líder fundador, una cantidad significativa de experiencias interaccionales en la resolución de problemas, ha hecho emerger, aunque no se haya percatado, su cultura.

Sedimentados a lo largo de la vida de la empresa, a la cual identifica.

La experiencia interaccional de la empresa ha ido construyendo sus respuestas a los problemas surgidos. Esta experiencia sedimentada a lo largo de su desarrollo, se consolida como una «forma de ser» y una «forma de actuar» propia y diferenciada de otras empresas.

Esta forma de ser, entender y actuar es lo que llamamos «cultura corporativa» o identidad étnica, de la empresa. La identidad étnica es un «nosotros común» que nos cohesiona y nos diferencia de los demás.

Por lo que son transmitidos a los nuevos miembros.

Para poder integrarse en una empresa se necesita compartir su cultura y esto no se da si, previamente, no se ha accedido a ella.

Tradicionalmente, los ritos iniciáticos cumplían la tarea de enculturar a los nuevos miembros, generalmente adolescentes, que se integraban en la comunidad tribal adulta.

Para acceder a la «adultez» de miembro partícipe de la cultura de una empresa, quizá no sean ya necesarios aquellos ritos un tanto crueles, pero no se puede minimizar y trivializar el acceso a un grupo cultural.

La formación inicial y, después, la formación permanente, contribuyen a transmitir la cultura de la empresa.

Y que son eficaces en la resolución de problemas.

Si la cultura no es eficaz es que está enferma o muerta. La cultura hace funcionar al grupo, lo hace operativo, adaptativo, resolutivo.

La cultura de la empresa es interacción y comunicación, «se vende a sí misma y a los clientes». Cuando una cultura no es eficaz, debe provocar el cambio cultural.

31.3 EL TRABAJO DE CAMPO ETNOGRÁFICO EN LA EMPRESA

Acceder etnográficamente a una empresa es introducirse en una comunidad («tribal») urbana. Es evidente que puedes entrar en ella, «camuflado» de trabajador, directivo, o bien, como un técnico en recursos humanos o directamente como antropólogo.

Si dices que eres antropólogo, puede que asocien tu trabajo al conocimiento de los «pueblos primitivos» y, en muchos casos, al «estudio de los cráneos», por lo que decidí presentarme ante los trabajadores como técnico en RR.HH., aunque el Director General conocía mi identidad y mis propósitos.

Se me asignó, como acompañante, un empleado del equipo de RR.HH. de la empresa, el cual me resolvería los pequeños problemas y, de paso (pienso yo) me tendría controlado.

La empresa, a la que llamaremos «Ferroplan» produce derivados metalúrgicos y tiene cerca de cuatrocientos operarios.

El «acceso» al trabajo de campo fue agradable pues los del equipo de RR.HH. gozan de buena imagen entre los trabajadores, ya que les ayudan en la resolución de los problemas laborales.

Mantuve tres bloques de entrevistas: el primer conjunto fue con el director general, casi siempre durante algunas comidas y también en su despacho, en horarios convenidos. Fueron casi todas breves, pero intensas, en las que se comentaba el programa de la empresa y las estrategias diseñadas para alcanzarlo. Se mostró muy interesado en discutir mis conclusiones, después de la investigación; el segundo conjunto de entrevistas tuvo lugar con los ejecutivos medios, desde las secretarias adjuntas hasta los ejecutivos financieros, comerciales, administrativos, de recursos humanos, etc. Estas entrevistas fueron más abundantes, algunas de ellas extensas y siempre complementarias.

Presionados por la dirección, estaban obsesionados por la cuota de ventas, por conseguir y conservar los clientes, por la liquidez, etc., y pensaban que esto de la cultura era algo que cultivaban las multinacionales, que tienen presupuesto para «actividades culturales»; finalmente, el tercer conjunto de entrevistas se realizó con los obreros, básicamente en los comedores y el bar, y algunas veces en los puestos de trabajo. Estaban preocupados por la seguridad en el trabajo, por los sueldos, por la familia y por hacer vacaciones. Sin embargo, se les veía ilusión por ser «alguien» en el trabajo.

Después de la inmersión en la vida de la empresa, me procuré algunos «informantes» cualificados para que me proporcionaran datos concretos y para que opinaran sobre algunos aspectos. Lo obtenido de los informantes, sobre todo si eran directivos o sindicalistas, había siempre que contrastarlo. Salvo algunos datos muy confidenciales, la secretaria de documentación y archivo me dio, por orden del jefe superior, todas las facilidades.

Realicé así mismo, tres estudios biográficos de personas que llevaban más de veinte años en la empresa, a una secretaria, a un delegado de ventas y a un obrero especializado.

Para realizar esta investigación se me había puesto una condición: que al final, diese un informe o resumen de lo investigado, por si pudiera ser útil para la buena marcha de la empresa «Ferroplan».

El informe, de acuerdo con las líneas generales de la investigación, consistió en tres puntos:

- sobre la identidad cultural de la empresa
- sobre la comunicación interna de la empresa
- sobre el proceso y el producto y su «venta» al cliente

que voy a comentar.

a) Sobre la identidad cultural de la empresa

En primer lugar me interesé por los mitos e historias de la empresa. Era un tema descuidado. Los obreros desconocían las vicisitudes de «Ferroplan» a lo largo de su existencia, preocupándoles, más bien, la crisis económica y su estabilidad en el puesto de trabajo.

Comencé por los relatos del fundador: la inauguración, los trabajadores pioneros, las crisis, la contratación de directivos-gerentes, y los planes para el futuro.

El tema de la identidad «histórica» les pareció interesante. Era evidente que no interesaba una historia «erudita» de la empresa, pero sí por el contrario, editar un libro de unas cien páginas (texto y fotografía) que explicara a los trabajadores la «identidad» de «su» empresa y la parte de historia en la que ellos habían intervenido.

Otro de los temas importantes de la identidad de la empresa emergió cuando se estudiaron sus «valores», tanto los implícitos como explícitos. En esta empresa «somos así», «actuamos así», «es nuestra forma de ser», «se nos distingue por nuestro carácter a la hora de pactar, de actuar, etc.».

En este sentido, se creyó conveniente explicar a todos los trabajadores el «proyecto global» de la empresa así como un resumen de las «principales ideas» de sus dirigentes, expresadas en discursos, cartas circulares, etc.

También hubo referencia al enunciado implícito de los «valores» de la empresa en actos como la selección del personal, el sistema de premios y castigos, el sistema de prioridades, etc. Algunos conceptos como «excelencia», «dirección por objetivos», etc. no habían sido, en modo alguno, entendidos por los trabajadores cualificados, a pesar de su constante proclamación.

b) Sobre la comunicación interna de la empresa

Los lenguajes y los símbolos garantizan la cultura de la comunicación interna y externa en una empresa.

Existen en toda etnia unos lenguajes específicos, portadores de identidad, que van desde el léxico propio del oficio, a las jergas de las subculturas, a los sistemas de comunicación interna (orales, no verbales y escritos), a los lenguajes jerárquicos entre iguales, a los lenguajes de acogida y recepción, así como a los lenguajes de la publicidad y signos de identificación como el logotipo, etc. Recientemente, se ha puesto de manifiesto, por ejemplo, la importancia de la respuesta telefónica para la buena imagen de una empresa. Además de considerarse los lenguajes autóctonos como uno de los más importantes indicadores étnicos, debemos considerar la importancia del circuito interno y externo de comunicación, ya que no hay organización, ni implicación, sin información. La mejor manera de mandar es saber informar. En la simbólica de la empresa, analizamos las imágenes icónicas, las banderas y escudos y en general, todas las representaciones interactivas de la identidad colectiva.

Las lenguas y sistemas de comunicación interior y exterior, «cómo nos lo decimos» y «cómo lo decimos», habían sido dejados en manos de publicitarios, de asesores de imagen, etc., sin ejercer un control interno sobre el grado de expresividad de la propia identidad de la empresa, por lo que la empresa llegó a la conclusión sobre la facilidad de cometer graves errores, dejando y delegando a agentes exteriores la creación y el control de los lenguajes de identidad. Por lo que respecta a los símbolos, nos detuvimos a analizar las diversas representaciones de «identidad y totalidad» (banderas, escudos, logotipos, etc.), que expresan icónicamente la identidad, con las mismas valoraciones criticas respecto al control de los símbolos por parte de la empresa, que hicimos respecto a los lenguajes.

c) Sobre el proceso, el producto y la venta

En el proceso de producción intervienen, sobre todo, personas: desde el líder y los trabajadores, hasta el cliente final. El producto está hecho por y para las personas.

Ya hemos hablado de como el modelo japonés de la «excelencia» está centrado en el

proceso, a través de la «mejora» diaria (kaizen) y de la «mejora» radical y puntual (kayro), y que en el análisis del proceso se advierte la importancia creciente por la atención a los recursos humanos, en la empresa.

Aquí se impone un replanteamiento radical, respecto al taylorismo, en lo que concierne al análisis cultural de las interacciones dentro de la empresa. A este respecto, pusimos un especial énfasis en la importancia de los rituales en la vehiculación de las personas, dentro de cada organización (AGUIRRE, 1994b, 42-50). El producto representa la cultura material de la empresa, sus objetos culturales, que pueden llegar a ser tan emblemáticos (coche «600», botella de Coca Cola, bombona de butano, etc.) que pueden constituirse en objeto de coleccionismo y hasta de museo.

El perfeccionamiento del proceso nos lleva al perfeccionamiento del producto, que sin ser pieza única como en artesanado, llevará en su serialidad inscrita la marca del «diseño» y de su perfección.

Finalmente, la venta al cliente constituye el diálogo último: el producto es esa «tercera persona», de lo que dialogan el «yo» de la empresa y el «tú» del cliente. La venta supone cerrar el ciclo de la cultura organizacional.

En otra parte (AGUIRRE, 1994b) he analizado los materiales básicos de la cultura de la empresa: mitos e historias, valores, rituales, lenguajes y símbolos, oficio y productos. No hace falta referirme, de nuevo, a ellos. Aquí, en este trabajo etnográfico para «Ferroplan» me solicitaron el triple informe al que he aludido. Podría haberse ampliado a otros supuestos.

La verdad es que toda etnografía, además de una descripción de la identidad cultural del grupo u organización, que atiende tanto a la manifestación de su personalidad singular, como a su totalidad, es también un descubrimiento de la «eficacia» cultural. Cuando el líder de la empresa se deja -después de leer el informe etnográfico- guiar hasta la «perspectiva distante» del etnógrafo, experimenta una sensación nueva, realiza una nueva lectura de lo cotidiano y comienza a demandar nuevos análisis. Es entonces, cuando quiere pasar de lo empírico a lo experimental: «¿podría hacerme usted algunos diseños culturales (rituales, historias, símbolos, etc.) para mi empresa?»

Llegamos aquí a la cuestión final y fundamental: El discurso «emic» del nativo (de los miembros de la empresa) es como el discurso del «paciente», un tanto *elaborado,* a la defensiva, desde la vulnerabilidad protegida. Es entonces, cuando el etnógrafo-terapeuta lo contrasta con su discurso «etic» científico, exterior. Del cruce de ambos discursos surge la «decisión científica del diagnóstico» (enunciado por el terapeuta y admitido por el paciente, como en un pacto provisional hasta demostrar su eficacia), que *identifica, totaliza* y, sobre todo, *es eficaz.*

La eficacia es la prueba científica del análisis etnográfico.

Pero, como hemos dicho, aún puede darse un paso más: el diseño experimental. Si una organización no ha producido suficiente desarrollo cultural, ¿puede implantársele una «prótesis» cultural, experimentada en otra cultura?

Además de que en todo trasplante puede haber rechazo, siempre será mejor que el líder no delegue a los de fuera la creación y conducción de la cultura de su empresa, porque esa es la función principal del líder: «De hecho, existe la posibilidad poco considerada en la investigación sobre el liderazgo, de que lo único realmente importante que hacen los líderes sea la creación y conducción de la cultura y que el único talento de los líderes esté dado por la habilidad para trabajar con la cultura.» (SCHEIN, 1988, 20).

La realización de una evaluación etnográfica supone para una empresa un «chequeo», el reto de enfrentarse a un diagnóstico exterior, que hay que afrontar pues en ello le va al líder el control de la salud cultural de su organización.

BIBLIOGRAFÍA

ABRANAVEL, H. et al. (1992). *Cultura organizacional. Aspectos teóricos, prácticos y metodológicos.* Legis Eds., Bogotá, pp. 38-71.

AGUIRRE, A. (1993a). *La identidad étnica.* R.A.D., Barcelona.

AGUIRRE, A. (1993b). *Diccionario Temático de Antropología.* Marcombo, Barcelona.

AGUIRRE, A. (1994a). *Estudios de Etnopsicología y Etnopsiquiatría.* Marcombo, Barcelona, pp. 119-126.

AGUIRRE, A. (1994b). *La cultura de la empresa.* Anthropologica 15-16 (1994), 17-56.

AGUIRRE, A. (1995). *La empresa.* En A. Aguirre & A. Rodríguez, *Patios abiertos y patios cerrados.* Marcombo, Barcelona.

AGUIRRE, A. & RODRÍGUEZ, A. (1995). *Patios abiertos y patios cerrados. Psicología Cultural de las Instituciones.* Marcombo, Barcelona.

ANZIEU, D. (1986). *El grupo y el inconsciente.* B. Nueva, Madrid.

AUBERT, W. & GAULEJAC, V. (1993). *El coste de la excelencia.* Paidós, Barcelona.

BERTRAND, Y. 1991. *Culture Organisationelle.* Québec: Presses de l'Université du Québec-Téle-Université.

BOLLINGER, D. & HOFSTEDE, G. (1992). *Les Différences Culturelles dans le Management. Comment chaque pays gére-t-il ses hommes.* Éditions d'Organisation. París.

DEAL, T.D. & KENNEDY, A.A. (1982). *Corporate cultures. The rites and rituals of corporate life.* Addison-Wesley. California. Trad. castellana, (1985). *Culturas Corporativas.* Fondo Educativo Interamericano. México.

ESTEVA FABREGAT, C. (1973). *Antropología Industrial.* Planeta, Barcelona.

FEA, U. (1993). *Hacia un nuevo concepto de empresa occidental.* Marcombo, Barcelona.

FROST, P.J. et al. (1991). *Reframing Organizational Culture.* SAGE Publications Inc. New Delhi.

GALGANO, A. (1993). *Calidad Total.* Díaz de Santos, Madrid.

GARMENDIA, J.A. (1990). *Desarrollo de la Organización y Cultura de la Empresa.* ESIC. Madrid.

GREENWOOD, D. & GONZÁLEZ, J.L. (1989). *Culturas de Fagor. Estudio Antropológico de las Cooperativas de Mondragón.* Txertoa. Donostia.

KOTTER, J.P. & HESKETT, J.L. (1992). *Corporate Culture and Performance.* The Free Press. New York.

OUCHI, W. (1981). *Theory Z: How Americans Business Can Meet the Japanese Challenge.* Addison-Wesley. Reading, MA.

PETERS, T.J. & WATERMAN, R.G. (1984). *En busca de la excelencia.* Plaza & Janes, Barcelona.

PETERS, T.J. (1993) (1992). *Reinventando la excelencia. El management liberador.* Ediciones B. Barcelona.

SCHEIN, E.H. (1988) (or. 1985). *La Cultura empresarial y el liderazgo. Una visión dinámica. Plaza* & Janes, Esplugues de Llobregat.

SUN TSE. (1974). *Los Trece Artículos del Arte de la Guerra.* Anagrama, Cuadernos, Barcelona.

THEVENET, M. (1991). *Auditoría de la cultura empresarial.* Díaz de Santos, Madrid.

WEBER, M. (1985) (or. 1905). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Orbis, Barcelona.

WORONOFF, J. (1992). *The Japanese Management Mystique. The Reality behind the Myth.* Probus publis. Co., Chicago, Cambridge.

32. Etnografía desde la consulta clínica

Luis Cencillo Ramírez

Dos son las vertientes que la relación entre etnografía y la psicoterapia plantea: *a)* Contribución de los conocimientos etnográficos y etnológicos a la preparación del terapeuta y a su capacidad de acierto clínico; *b)* Contribución que los paradigmas y métodos de la psicoterapia de orientación dinámica pueden realizar en el progreso de la Etnoantropología.

Desde el momento en que por el año 1943 empezamos a interesarnos por el estudio de la vida inconsciente, estando sobre la pista ya de los factores de variabilidad de las culturas, empezó a perfilarse en nuestra investigación (sobre todo en torno a 1956) la presencia de un estrato «arqueológico» común a las manifestaciones y estructuras psicopatológicas, a los recursos simbólico-expresivos y a los elementos etnoculturales que estudia la Antropología: un trasfondo subconsciente de la personalidad donde las patologías y la creatividad enlazan en sus raíces.

Por ello los modelos de Freud y sus teorías de los instintos nos resultaron artificiosas, casi desinformativas (pues impedían detectar otras dimensiones de la vida inconsciente). De hecho Lacan y su escuela no han avanzado mucho en el descubrimiento de las peculiaridades de esta *vida inconsciente,* que preferimos llamar así y no «el Inconsciente», término que parece connotar una especie de «hipóstasis» que muchos suelen negar; pero *vida inconsciente* (que en adelante expresaremos con las siglas *VICS)* no es posible negarla, pues de no existir ni estar activa en el fondo de la personalidad, todo funcionaría perfectamente: habría pocos conflictos de pareja, no habría problemas de identidad, ni creatividad artística, ni fobias, ni sueños, ni tal vez delincuencia, y desde luego todo el mundo controlaría sus impulsos y los políticos propondrían y sobre todo realizarían racionalmente planes adecuados y eficaces en interés de todos. Y no es así, sino todo lo contrario.

Jung dio un paso más hacia el descubrimiento de una especie de «inconsciente étnico», pero se equivocó en tres cuestiones: en llamarle «Inconsciente Colectivo», en su explicación pseudo-filogenética y en considerarle universalmente uniforme. De nuestra experiencia clínica y antropológica hemos sacado la conclusión de que la VICS se configura diversamente según etnias, culturas, épocas e individuos.

A comienzo de los sesenta nos dedicábamos al estudio de la evolución histórica de los procesos mentales y, residiendo en Alemania, entramos en contacto con inmigrantes checos y húngaros (además de la experiencia obtenida con niños de diversas nacionalidades en nuestra actividad en las escuelas comunales de Baviera y de Renania); y en diferentes viajes y estancias tuvimos ocasión de conocer población lapona, turca, serbia y waika-makiritare. La proyectada historia de los procesos mentales quedó inédita, aunque avanzada en su elaboración, pero sus datos pasaron a nutrir nuestros diferentes textos de Gnoseología publicados entre fines de los sesenta y fines de los ochenta.

La información psicoanalítica en cambio -cuyo estudio habíamos comenzado en el curso monográfico sobre la personalidad del delincuente, en Estudios Superiores de Derecho Penal 1942/43, del Doctorado de Derecho- nos aportó factores y variables que los autores clásicos de la Teoría del Conocimiento jamás habían tenido en cuenta (los problemas de gnoseología nos venían ocupando y preocupando desde el año 1936).

El desfondamiento cognitivo que descubrimos desde el Psicoanálisis, nos ha llevado a suponer un último estrato de VICS que Freud y su escuela no llegaron a sospechar: el fondo inconsciente *radical* -más profundo que el pulsional de Freud- en el que tiene lugar el contacto *pre-sensorial, pre-lingüístico, pre-racional* e incluso *pre-cultural* del psiquismo, desnudo y previo a cualquier otra determinación de aprendizajes, con las vecciones puras del entorno (previas también a la formalización de «las cosas»).

La especie humana se halla básicamente indeterminada e incluso sus necesidades y sus percepciones (sólo aparentemente inmediatas) obedecen a otros factores distintos de la tradicionalmente supuesta «naturaleza», un concepto que viene de los griegos. Esta indeterminación o «desfondamiento» radical da origen a las propiedades más características de la especie, cuyo estudio se escalona en nuestras obras como sigue:

- Indeterminación en el percibir y elaborar conceptualmente: IC II 32-87.
- Praxis automodificativa: HNC 559-593.
- Creatividad: AEA, en preparación.
- Plasticidad del mundo real y sus variables: IC II 32-47.
- Consciencia abarcativa: IC I 123-160.
- Libertad (relativa) y plasticidad indigencial: DCH 93-134.
- Lenguaje y Significado: IC I 67-22.
- Vida Inconsciente: El, TLS, PPsT, passim; HNC 325-370.
- Evolución de la Persona. DCH, passim.[1]

De todos estos estudios hemos sacado la conclusión de que no sólo la consistencia, los perfiles y los sistemas de drenaje -creativo, agresivo, expresivo y sexual- son variables en cada personalidad y ello en función de los *sistemas culturales,* los *entornos emotivo-ambientales,* los *usos sociales* y las *facticidades biográficas* propias en cada caso, sino que también el mundo real de cada grupo y de cada individuo es variable y plástico en todas sus áreas, procesos y estructuras. Así cada etnia, cada cultura, cada clase y cada clan o familia tiene su «mundo real» único, pero que no es el *único,* sino que puede diferir polarmente del «mundo real» de los demás grupos, etnias, culturas o individuos.

Al psicoterapeuta no le incumbe la labor de obligar a todos sus pacientes a ajustarse a un mismo modelo de escuela, sino que ha de hacerse cargo del «mundo-real» *propio* de cada uno, así como de la *configuración peculiar de su VICS.* En esto ha de consistir su rigor.

De nuestra experiencia clínica hemos obtenido el convencimiento de que según la extracción cultural de los pacientes (etnia, clase, profesión, edad, sexo y biografía) son diferentes

---

[1]Clave de las siglas de nuestras obras aquí citadas:

AEA: *Antropología de los Estilos Artísticos* (en preparación).

DCH: *Dialéctica del Concreto Humano* (Madrid, Marova, 1975).

El: *El Inconsciente* (idem. 1971, 73).

HNC: *El Hombre, noción científica* (Madrid, Pirámide, 1978).

IC: *Interacción y Conocimiento* (Salamanca, Amarú, 1988).

PPsT: *Práctica de la Psicoterapia* (Madrid, Marova, 1988).

TLS: *Terapia, Lenguaje y Sueño* (Madrid, Marova, 1971).

TST: *Transferencia y Sistema de Psicoterapia* (Madrid, Pirámide, 1978).

Naturalmente no sólo en estas obras tratamos estos temas, también aparecen en *Libido, Terapia y Ética* (Estella 1974), *Los Sueños, factor terápico* (Madrid, 1982) o *Sexo, Comunicación y Símbolo* (Barcelona, Anthropos, 1993). Y en otras varias obras dedicadas a los mitos o a la historia del Pensamiento.

tanto la dinámica y economía de su VICS como el modo de vivenciar y ir elaborando los resultados de su tratamiento.

Todo en el hombre presenta una vertiente cultural, hasta sus respuestas endocrinas, pues el «estímulo» no actúa mecánicamente sobre el aparato psicosomático,[2] sino que ha de hallarse investido de un *significado* y de un *valor* determinados para movilizar los estratos emotivo-pulsionales y el sistema hormonal del sujeto. Incluso la VICS es susceptible de modificación cultural[3] y los sistemas de significado emergen de ella, conforme al juego de sus *cadenas sémico-simbólicas* y a su vez la realimentan en constante *feedback.*

Por muy uniforme que sea una civilización, cada etnia y cada clase incluida en su población sigue nutriéndose inconscientemente de sus herencias ancestrales. Así, aun sin salir de nuestro país, hemos encontrado biotipos de etnias prerromanas en Andalucía, en Murcia y en Euzkadi, lo mismo que persisten recetas culinarias o formas de excretar y costumbres sexuales, o ritos de primavera.[4]

En la terapia se advierten diferencias relativas: entre los andaluces hay una mayoría que recuerdan más sus sueños y que tal vez sueñen más y con más detalle; los galaicos conectan mejor con lo simbólico-afectivo; los levantinos son más accesibles a la confianza transferencial, pero son más reacios al cambio; así como los procedentes de la India se sitúan mucho mejor en los procesos de simbolización, pero les cuesta más abrirse a la practicidad/realidad. Los burócratas, técnicos y profesionales del Derecho y de la Economía son, en cambio, refractarios a admitir los procesos de la simbolización, pero se hallan más dispuestos a hacerse cargo de la realidad (cuando no son psicóticos), que sin embargo tratan de manipular estratégicamente. Y es que la VICS no es exclusivamente un resto de «naturaleza» atávica, como pensaron muchos, sino otra región del hombre permeable a la cultura, como todas.

La VICS se halla organizada según combinatorias de *cadenas sémicas* configuradas en la primera infancia (en parte por una evolución de los «objetos internos» y escindidos de Klein), cuyos ritmos de asociación dependen de las experiencias vividas en aquel pasado infantil. De este dinamismo combinatorio se originan los fantasmas, los eidetismos, los procesos de asociación, los creativos, los ideatorios, las peculiaridades de la percepción y los estilos de soñar. Todo ello, más lo aprendido y lo experimentado, vienen a constituir el *sistema pre-conceptual* que hace posible identificar cada objeto percibido, comprender los conjuntos y los discursos, organizar el mundo, valorar hechos y enfocar situaciones.

---

[2]É1 estímulo, aun en su soporte físico no actúa mecánicamente, sino que ha de haber sido investido de significado y de valor, incluso ha de constelar asociacio-mnémicas y emocionales (eróticas por ejemplo) para que estimule y movilice el sistema hormonal del sujeto. Incluso un arañazo o una quemadura se percibirán con diferente intensidad según el umbral de tolerancia adquirido por el sujeto, como es el caso de las iniciaciones de los indios americanos.

La clase social conlleva un adiestramiento imperceptible en este sentido; así mientras los aristócratas aguantan todo lo imaginable en cuanto a fenómenos orgánicos, al calor de la ropa o al control de las emociones, pero no soportan absolutamente nada en cuanto a sensibilidad estética o a trato indigno, los trabajadores tienen un alto umbral de tolerancia para todo esto y para el cansancio, pero controlan peor la ira, la agresividad y los fenómenos orgánicos de la digestión.

[3]Que la vida inconsciente (VICS) es susceptible de configuración cultural no sólo lo comprobó Malinowski en Trobriand, sino que un discípulo nuestro lo ha confirmado en Bucraa (Sahara Occidental) en los años 70, donde tuvo ocasión de psicoanalizar a algunos saharauis: la poligamia y el frecuente cambio de mujeres del padre, habían producido sistemas completamente distintos de vinculación con figuras maternas y de sus «fantasmas» respectivos.

[4]En la Sierra de Madrid han persistido hasta hace unos decenios tradiciones prehistóricas, lo mismo que en Santa Ana de Pusa (Toledo), con un rito de fertilidad muy arcaico: mozos cubiertos de pieles de cabra «mean a las mozas» (con una bota de vino) al encontrarlas por la calle, cuando avanzan en tropel; o en San Pedro Manrique (Soria) donde el rito de caminar sobre brasas es análogo al de las Islas Fidji, y ni en un caso ni en otro los nativos sufren daño, lo cual ha de deberse a alguna causa cultural de tipo inconsciente.

Uno de tales sistemas es la *lengua madre,* tan cambiante de uno a otro grupo y de uno a otro lugar, que cataliza el conjunto de las vivencias lógico-emocionalmente integradas, desde el cual se vive y se conoce, o se invisten de significado los estímulos. Pues hasta para alimentar y estructurar los procesos intelectuales es precisa la aportación de esta sistematicidad icónica e inconsciente.

Sobre la trama pre-conceptual de unidades de significado inconscientes, que actúa sobre los factores *disposicionales* genéticamente transmitidos, van influyendo en la construcción de la personalidad las estructuras del parentesco (Adler, Leach), las pautas de comunicación familiar (Watzlawick), la mentalidad de clase (Gurvitch) y el sistema abarcativo del conjunto de la realidad, de referentes básicos (Jaspers), del que derivan las escalas de valor, la calidad de las motivaciones y los estilos de la praxis. Y todos estos conjuntos de factores son culturales y variables.

Los clásicos -que eran psiquiatras y no antropólogos- tendieron a una clasificación de cuadros clínicos conforme a unas categorías fijas y tradicionales en la historia de la medicina; incluso Bion y Metzler han construido sus «tablas» con pretensiones de neutra objetividad, y el DSMIII perpetúa una concepción mecánica y desestructurada de los cuadros clínicos. Nadie se hacía cargo de la especificidad etnocultural de cada paciente (y «no hay enfermedades sino enfermos» y en estos casos es todavía más determinante la individualidad). Por eso se alargan las terapias, ya que «la realidad es tozuda» y no cede si no se tocan todos sus resortes.

Por el contrario, se ha llegado a considerar al paciente en abstracto y se le ha tratado de aplicar (imponer) un método uniforme y único. En absoluto pretendemos con ello recomendar el eclecticismo, que nunca da resultado, pues desorienta. Lo que decimos es que cada método que se siga ha de hacerse cargo de las diferentes posibilidades que ofrece cada paciente para la adaptación concreta del método y de sus técnicas a la configuración de la personalidad del paciente, de acuerdo con sus peculiaridades étnicas, de sensibilidad, de cosmovisión y de los modos de «estar-en-realidad» a que su procedencia cultural le ha dispuesto (siempre que no sean demasiado patógenos).

La condición primaria del «rigor» ha de ser, en las ciencias humanas especialmente (incluidas la Psiquiatría, la Sociología y las diferentes ramas de la Psicología), como parece obvio, la disposición de información que oriente en el enfoque del objeto, fenómeno o proceso que se investiga. Y en el caso de la psicoterapia, el conocimiento más concreto posible de la personalidad del paciente en sus determinaciones concretas y peculiares (es un saber idiográfico, no nomotético).

Hoy todavía cifran algunos la «cientificidad» en la posibilidad de repetir con control de variables, indefinidamente, el fenómeno (siempre que la naturaleza de éste lo permita). Pero no todos los tipos de fenómenos (históricos, sociales, conductales o lingüísticos) se prestan a ello. Tampoco se prestan los fenómenos astronómicos y geológicos, pero por ser matemáticamente modelizables (y por la tradición epistémica) se consideran susceptibles de conocimiento «científico». Común a todos los saberes, acerca de la naturaleza y acerca de la sociedad, la cultura y la conducta, es el mayor acopio metódico de información y la observación controlada de los fenómenos (como hace la Astronomía). Esto sí que pueden practicarlo las ciencias humanas y deducir también la sistematicidad objetiva que interrelaciona los factores intervinientes en cada fenómeno y concatena en conjuntos estructurables los fenómenos mismos.

Todo ello es factible en el caso de la personalidad, de sus patologías, de la sociedad, sus redes de comunicación, el lenguaje y la historia. Luego es posible obtener un conocimiento «científico» y «riguroso» de los fenómenos correspondientes a tales áreas. Si no se practica es por inercia.

Y lo que nunca va a conseguirse es obtener resultados válidos (para la terapia o la

educación) tratando estos fenómenos como si fuesen «físicos», pues no se adecúa el método y sus técnicas a la naturaleza de la cosa. Pero, además, durante todo lo que va de siglo, cada autor se consideraba justificado como investigador de la conducta si llegaba a construir su «mini-universo» de modelos *convencionales,* a partir de un material previamente seleccionado para que se adaptase a ellos. Era la *información* la que quedaba maltrecha, por mutilada.

Es sorprendente la facilidad con que algunos autores prescinden alegremente del conocimiento de aspectos y de componentes de la personalidad o de factores de su morbilidad, o, desde una ideología se da por supuesto que hay que comenzar por una «crítica de valores burgueses», con lo cual se despoja al paciente de componentes culturales no patógenos (sino a juicio de esa ideología); o se prescinde del material irracional (los sueños por ejemplo, o se analizan éstos deficientemente por seguir los apriorismos de Freud: cf. nuestra obra *Los Sueños, factor terápico);* o, como hace la escuela de Palo Alto y otras tendencias no psicodinámicas, se prescinde e ignora toda la vida inconsciente.

Cada paciente ha fraguado en una matriz cultural y su «curación» o logro de su plena personalidad identificada y activa ha de contar con ella (no con la empobrecida tal vez y abstracta de su terapeuta), así se evitarían los tristes resultados que algunas terapias dejan en la personalidad, que al ser «dada de alta» puede quedar:

- pulsionalmente desarticulada (sin sistema de control de impulsos parciales),
- pragmáticamente desmitificada (incapaz de motivarse por ideales y valores),
- privatísticamente desadaptada (incapaz de hacerse cargo de las exigencias objetivas del entorno),
- colectivísticamente desposeída (incapaz de identidad independiente y de densidad personal e independencia).

El conocimiento práctico y ético se funda precisamente en la captación de todas y cada una de las exigencias objetivas de los componentes humanos y ecológicos de cada situación, y la realización de la persona en su maduración también depende de ello. El desajuste patológico suele tener el aspecto de un «encariñamiento» fijativo con unos componentes en perjuicio de otros, que lleva al sujeto a distanciarse excesivamente de su realidad total y de sus exigencias objetivas. Por ello la salud psíquica que una terapia pretende no puede excusarse de ayudar al paciente a densificar y enriquecer su intimidad con los propios componentes «reprimidos» y a que se abra a la realidad sin reservas fóbicas, para que esa densidad subjetiva entre en acción con las posibilidades y procesos de la praxis colectiva y del mundo exterior a ella.

Todo esto es perfectamente compatible con las vigencias reinantes en cada cultura. No existe un mundo universalmente fijo, al que todos los humanos hayan de atenerse, sino que cada sujeto ha de vivir en *su mundo etno-culturalmente* imitante. Adaptarse a una realidad común y fija sería relativamente fácil. Cada paciente ha de acabar respondiendo (no «adaptándose») a *su mundo cultural,* que no es el del terapeuta, así como tampoco es el de su infancia o su adolescencia.

Se tienen falsas ideas acerca de la «naturaleza», su «inmediatez» humana y el «estar-en-realidad» de los sujetos. Y todo ello interviene en los criterios de «salud mental». Todavía está por definir qué sea, según Freud, el tan socorrido *principio de realidad* y se ha venido procediendo durante casi un siglo y en algo tan básico, mediante confusas intuiciones precientíficas. Desde luego Freud apuntaba más alto que los filósofos, o idealistas o realistas, pero siempre en la línea de los griegos, que debiera estar totalmente superada. Pero en el trasfondo mental de todos sigue vigente la creencia (pura «creencia») de que *lo más inmediato a la conciencia cognitiva* son las percepciones sensoriales, de donde hay siempre que partir. Y esto ni es cierto ni es objetivo.

Desde la nueva física se sabe en cambio con toda certeza que los contenidos percep-

tivos sólo se presentan a la conciencia como «objetos reales» tras haber recorrido un largo proceso de filtraciones psíquicas que de *más inmediato* a la conciencia hasta lo más alejado de ella se escalonan como sigue:

- Esfera de la *vivenciación:* antes que identificar lo conocido, el sujeto se percibe como estimulado por sensaciones.
- *Proceso de la praxis* en y desde el que se percibe y se determina el modo de percibir (conózcalo o no el sujeto): no es lo mismo percibir los colores en una praxis artística que en una praxis comercial o viaria.
- Esfera *emocional:* la estimulación moviliza emociones, aun antes de tener conciencia de la identidad de lo que se conoce.
- Asociaciones *imaginativas:* desde la memoria subconsciente, aun la mera percepción de un color o un sonido despierta recuerdos irracionales.
- *Cadenas sémicas del lenguaje:* sin la filtración semántica de las percepciones éstas no llegarían nunca a hacerse «objeto» identificable.
- *Sistema de Referentes* (varios): éstos y la *información previa* (acerca del área del objeto actualmente conoscible) forman el «alvéolo» de comprensión que hace posible la identificación inmediata del mismo y su localización inmediata en algún «campo» de realidad (previamente constelado en la pre-conciencia del sujeto por información anteriormente adquirida).
- Esfera de las *intuiciones de valor:* frecuentemente, antes de tomar plena conciencia de lo conocido o de su naturaleza, se perciben de manera sus valores o antivalores estéticos o míticos (en el caso de los esquizofrénicos).
- *Redes de Comunicación,* en las que se halla instalado previamente el sujeto y por las que le viene «dado» el objeto y *se hace realidad* aquí y ahora.

Más allá estaría la esfera de las *estimulaciones* sensoriales y más allá todavía «la naturaleza», lo mismo que más acá de la esfera de vivenciación se halla la VICS. No afirmamos que el sujeto «conozca» y sea consciente de todas estas instancias que han de movilizarse previamente a la identificación del objeto, sino sólo que son más inmediatos a la conciencia que los objetos sensibles y éstos se muestran a la intención mental ya en cuanto construidos por una praxis, desde una cultura determinada. Por eso el mundo es históricamente cambiante. Y ya Bergson, en su tesis doctoral: *Essai sur les Données immédiates de la Conscience,* empezaba a plantearse y a tematizar el problema, pero no estaba el tiempo maduro para resolver.

Todas las instancias mediáticas del conocimiento de «las cosas» son cultura o han sido moduladas por algún sistema cultural y con la intervención de *herencia étnica, época, lugar, clase, profesión, temperamento y religión.* La simple y tradicional dicotomía «mente/cosa», entendidas como entidades naturales y dadas, se ha verificado como falsa.

Aun admitiendo un simple «estar ahí» de las realidades cósicas, habría que contar con el *hecho* de que *cada grupo social organiza* su entorno (su realidad) en diferentes sistemas de objetos (Baudrillard), los cuales son por supuesto determinantes de la vivencia sana o patógena que el sujeto haya obtenido del mundo «real», sobre todo a causa del diferente *reparto de cargas libidinales* entre esos objetos así organizados en «mundo inmediato». Pero este reparto obedece a su vez a pautas etnoculturales. Y estas pautas pueden tener efectos no patógenos en un sistema y patógenos si son parcialmente aplicadas en otro.

La realización de un «deseo» *(jouissance)* no es tanto el acceso material a un objeto real, sino la creación momentánea e ilusoria de *ese* «objeto-real» en cuanto *objeto del deseo.*

Hemos venido comprobando en nuestra práctica terapéutica que en la última etapa de la mayoría de las terapias bien terminadas, el paciente liberado ya de fijaciones y de fantasmas, empieza a plantearse la cuestión de la *redistribución de significados y valores,* así como de las *cargas libidinales,* o la de reorganizar su sistema de objetos, como apertura a

la realidad. Naturalmente, no hay que darle «doctrina» en este menester, sino apoyo transferencial y estimulación *mayéutica* (saber formularse las preguntas clave para aclararse a sí mismo en su «estar-en-realidad»).

Y es que son los sistemas y no «las cosas» lo que afecta y determina a los sujetos en su existir. Las cosas más reales y patentes *resultan,* se generan aquí-y-ahora, de una *praxis* que va dotando de *estructura, función, significado y valor* a los conglomerados de materia prácticamente desconocida, soporte «natural» de esas investiciones.

El supuesto fundante del antiguo concepto de «realidad» cae por su base. La personalidad del sujeto y su «mundo real» son resultado dinámico de una praxis cultural generadora de sistemas. Las patologías no pueden provenir simplemente de los *genes* -de los que a lo sumo proceden las disposiciones, que pueden derivar en sentido positivo o negativo: «genio» o «locura»-, sino de los diferentes modos de organizarse el reparto de significados, de valores y de cargas libidinales, en definitiva *bajo la presión de vigencias y de aprendizajes sociales.*

No es que los sanos respondan de un modo mas «objetivo» a un mundo supuestamente real y que los «enfermos» (en uso metafórico de un término sólo aplicable a las disfunciones e infecciones orgánicas) se pierdan en un mundo perceptiva o emocionalmente distorsionado, sino que sanos y enfermos siguen la misma praxis en la configuración de sus respectivos mundos, pero la «cortina de símbolos» en éstos es más densa y menos conectada con sistemas objetivos y el reparto, en ella, de cargas libidinales más desnivelado (habrá objetos sobredeterminados y otros deslibinizados por completo). Y las estructuras de las personalidades serán más rígidas, angostas o restrictivas de la energía disponible o del campo de la conciencia y de sus relaciones.

Con toda certeza, estos factores son modificables por comunicación y por análisis de esquemas y de sistemas. La terapia *cognitiva* tiene un enfoque acertado, pero como viene sucediendo en este siglo, *prescinde inútilmente de un material precioso* en el intento de liberarse de incómodas exploraciones de la vida inconsciente, desprestigiada por los convencionales esquematismos freudianos.

La conclusión que hemos sacado de nuestra carrera investigatoria y de su práctica puede, en este área, resumirse en el enunciado siguiente: no sólo la psicoterapia necesita urgentemente de una base etnoantropológica -que explique las diferentes configuraciones de la VICS y del «estar-en-el-mundo» del paciente-, sino que también la antropología necesita enriquecerse con los datos de la psicología dinámica, para salir del estancamiento en lo meramente descriptivo en que se encuentra por faltarle el instrumento psicodinámico de trabajo, para ahondar en los factores psicogenéticos de las peculiaridades caracteriales y culturales de los pueblos.

Los intentos de G. Roheim o de S. Rado en la aplicación del «psicoanálisis» a los pueblos ágrafos fracasó porque aquellos investigadores no iban abiertos a su objeto de investigación, sino ya perjudicados por los modelos freudianos y llevados de la intención de confirmarlos. Lo cual no podía ser menos antropológicamente objetivo. Cuando hasta la VICS presenta apreciables variantes según los sistemas de símbolos educacionalmente introyectados y según el envolvimiento afectivo de la pareja parental practicado *en cada cultura.*

Y prueba de la plasticidad cultural de la VICS es el hecho de que mientras la visión (e incluso la sospecha y el fantaseo) del coito parental suele causar en nuestra sociedad un «trauma», en los menores, en la mayoría de las sociedades tribales, viene integrada sin trauma en la VICS infantil; o la distancia del padre «guerrero» y «duro» no hace a las mujeres frígidas ni priva a los muchachos de su identidad viril. De hecho en esas sociedades hay una notable escasez de homosexuales, que tan frecuentes son en la nuestra y en el seno de grupos familiares en los que el padre y la madre están dedicados a la educación de los hijos.

33. Etnografía histórica

Xosé Ramón Marino Ferro

Si por cultura entendemos, con Tylor, «ese todo complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad», es fácil comprobar que los componentes de una cultura concreta tienen un origen geográfico y temporal de lo más diverso. Sirva de ejemplo ese curioso pasaje del *Estudio del hombre* en el que Linton nos relata un día en la vida de un norteamericano actual señalando el origen de algunos de sus hábitos y costumbres.

Ese origen diverso en el tiempo y en el espacio nos lleva a dos importantes -no únicos- campos de estudio: de cada rasgo dentro de los límites de su ámbito espacio-temporal; y de la interconexión de los diversos rasgos que componen una cultura particular. Los avances en un campo permitirán avanzar en el otro.

Los evolucionistas, con el optimismo propio de los iniciadores de una disciplina, creyeron poder abarcar en sus estudios la cultura de todos los pueblos desde el surgimiento de los primeros hombres hasta el presente. Luego, por reacción lógica, los funcionalistas británicos limitaron drásticamente el espacio y, sobre todo, el tiempo. Hoy sabemos que la realidad cultural es demasiado compleja para mantener las pretensiones de los pioneros. Y los vínculos geográficos e históricos parecen demasiado vigorosos para seguir encerrados en el credo funcionalista. ¿Cuáles son los límites adecuados?

33.1 LAS COORDENADAS ESPACIO-TEMPORALES

La práctica investigadora demuestra que existen múltiples posibilidades. Los antropólogos cortamos la realidad cultural en porciones más o menos pequeñas de acuerdo con nuestros propósitos y objetivos. Dependiendo de esos propósitos y objetivos son perfectamente legítimas tanto las monografías sobre una diminuta localidad como las síntesis generales sobre un continente pasando por las múltiples divisiones intermedias.

Si en lugar de culturas estudiamos rasgos culturales, también es legítimo delimitar el espacio a nuestra medida. No hay nada que oponer a que, por ejemplo, entre los estudiosos del Carnaval unos se centren en una localidad o en un municipio, y otros extiendan su investigación a una autonomía, un país e incluso Europa entera.

Y lo que decimos acerca del espacio podríamos afirmarlo también del tiempo. En la coordenada temporal tampoco existen divisiones naturales rígidas. Es cierto que, por influjo de la antropología británica, los antropólogos suelen dar poca profundidad temporal a sus investigaciones. Pero nada obliga a que eso sea necesariamente así.

La legitimidad de estudios que abarquen espacios y tiempos variables no implica, por supuesto, que podamos inventar límites totalmente artificiales. Siguiendo el ejemplo anterior, resultaría inaceptable un estudio que identificase el Carnaval europeo con algunos ritos africanos en los que se utilizan máscaras. Igualmente ilegítimo nos parecería, en la línea temporal, tratar como variantes de una misma fiesta el Antruejo y las saturnales. Aunque existan posibles influjos, son realidades culturales distintas.

¿Cómo establecemos los límites máximos para un determinado rasgo cultural? Es un proceso complejo. Está claro que el rasgo cultural en cuestión ha de mantenerse básicamente idéntico. Podríamos decir que, aunque cambien algunos de sus elementos, su estructura debe ser la misma. Pero en la práctica resulta difícil desvelar la estructura de un fenómeno cultural sin conocer sus límites espacio-temporales. La solución es ir tanteando poco a poco para que estructura y límites se iluminen mutuamente. En realidad, si de algo sirve establecer los límites es precisamente para llegar más fácilmente a la estructura. La ampliación del ámbito espacio-temporal enriquece los datos con múltiples variantes, que permiten alcanzar más fácilmente y con mayor seguridad la estructura permanente.

En el estudio de las costumbres y creencias populares europeas la ampliación de los límites temporales tiene una gran ventaja añadida. No sólo descubrimos variantes del pasado, que ya no es poco. Además, en muchos casos podemos utilizar documentos y hasta tratados de especial valor, porque -no lo olvidemos- buena parte de lo que hoy es «popular» fue «culto» en el pasado. Así, quien investigue sobre aparecidos y almas del Purgatorio puede contar entre sus «informantes» a personajes de la talla de San Agustín, Gregorio Magno y Santo Tomás de Aquino. Ignorarlos parece un despropósito.

Puede suceder que, dentro de una cultura determinada, varios rasgos culturales tengan límites espacio-temporales idénticos. Pero lo normal es que no suceda así. Los rasgos de una cultura particular -como señalaron reiteradamente los discípulos de Boas- proceden de lugares y épocas diferentes. Cabe la posibilidad de que un rasgo cultural se mantenga básicamente idéntico en varias sociedades diferentes y en épocas históricas bastante alejadas. Esos casos podemos, y debemos, tratarlos como una unidad de estudio. Creo que va siendo hora de superar la histérica insistencia funcionalista -más práctica que teórica- en los espacios reducidos y en los tiempos cortos. Veremos cómo la medicina humoral puede servir de ejemplo.

Naturalmente, las unidades de estudio también varían según el nivel de abstracción en el que nos movamos. Por ejemplo, estudiando las romerías y peregrinaciones, podemos centrarnos en las cristianas, que forman una unidad en la Europa de tradición católica desde la Edad Media hasta el presente. Pero también sería pertinente, y necesario, comparar su estructura con la que presentan las peregrinaciones musulmanas, las hindúes y las de la Antigüedad clásica.

Mis trabajos sobre la brujería europea y la medicina humoral me servirán de ejemplo de estudios en los que he intentado analizar rasgos culturales en todo el ámbito espacio-temporal en el que aparecen manteniendo sus características básicas.

33.2 LA BRUJERÍA EUROPEA

Leyendo un informe etnográfico sobre la brujería gallega tuve la intuición de que Satán y las meigas formaban parte de una construcción dualista: por un lado Dios y los cristianos, hechos a semejanza suya; y en frente el Demonio con sus siervas las brujas. Fui comprobando que los rasgos y características que se le atribuían eran exactamente los contrarios de los que la religión cristiana atribuye a Dios.

Que en Galicia el Diablo y la brujería fuesen la imagen en negativo de Dios, del Sumo Bien, me hizo pensar -en contra de lo que creían la mayoría de los etnógrafos- que esa

misma oposición debería encontrarse en todos los demás países de tradición cristiana. Empecé extendiendo el estudio a la brujería española, luego a la francesa, la italiana, etc. Comprobé -o al menos así lo creo- que, salvo pequeños matices locales, existía una única brujería europea. Pero había leído los magníficos libros que don Julio Caro Baroja dedica a la brujería española y a la vasca, en los que ofrece un abundante material histórico. Entonces descubrí que desde la Edad Media la brujería se había mantenido prácticamente invariable hasta la actual cultura popular. Me lo confirmaron los libros de los grandes inquisidores y tratadistas de los siglos XVI y XVII.

Así pues, el campo de estudio se fue ampliando enormemente. Había comenzado por la Galicia rural contemporánea, se había extendido por todo Europa y luego fue profundizando hasta la Edad Media. Rebasar esos límites no tendría sentido porque la brujería clásica, aunque con elementos comunes con la cristiana -como los tienen las religiones respectivas- difería sustancialmente.

La ampliación del campo de estudio tuvo sus ventajas. Algunos elementos de la estructura que en Galicia -o en cualquier otra comunidad- aparecían poco claros -ya sea por lagunas etnográficas, ya sea por una menor elaboración colectiva-, podían aclararse con las variantes encontradas en otras zonas. Otras veces, elementos que en principio parecían terriblemente enigmáticos dejaban de serlo al ponerlos en relación con variantes más fácilmente inteligibles.

Al comprobar que la brujería europea permaneció, en lo esencial, invariable desde la Edad Media hasta el presente, pudimos plantearnos una cuestión importante: si las creencias no variaron desde la Edad Media, ¿por qué en los siglos XVI y XVII la gente no se conforma con las defensas simbólicas y persigue realmente a las sospechosas de brujería?

El resultado de la investigación se publicó con el título *Satán, sus siervos las brujas y la religión del Mal.* La idea básica es que la brujería representa el Mal y que todo lo que se dice de Satán y sus siervas las brujas no es sino lo contrario de lo que se dice de Dios. Dicho de otra manera: en el enfrentamiento entre el Bien y el Mal, el primero está representado por Dios y la religión de los cristianos; y el segundo, por Satán y la brujería. La brujería aparece, así, como una auténtica religión del Mal: un dios -Satán- y unas siervas -las brujas-; unos lugares y unos tiempos de culto, unos ritos y una moral. Todo ello en negativo. Se emplean múltiples oposiciones, como blanco-negro, derecha-izquierda, limpio-sucio, día-noche, hombre-mujer, oro-hierro, etc.; y se hace una inversión de todos los sacramentos, de la misa y de los mandamientos.

Aclaremos: la brujería no es una religión independiente opuesta al cristianismo; es, dentro de la teología cristiana, la representación del Mal.

¿Podría aclarar el porqué de los símbolos empleados, de los lugares que frecuentan las brujas, de las fechas de sus reuniones, de sus ritos y de sus obras, alguien que se limitase a una monografía sobre una pequeña comunidad abarcando un período corto de tiempo? Lo dudo.

33.3 LA MEDICINA BRUJERIL

Después de estudiar la brujería me dediqué a un tema que está muy ligado: el de la medicina popular. También empecé por la Galicia rural contemporánea, pero -ayudado por la experiencia anterior- pronto amplié los límites.

Hice cientos de fichas de enfermedades y de remedios. En cada enfermedad anoté los fármacos empleados en su tratamiento; en cada remedio, las enfermedades contra las que era utilizado. Así descubrí que existían dos tipos de medicinas. En una se empleaban los mismos remedios que servían de defensa contra las brujas: cruces, estampas, agua bendita, cuchillos, cuernos, ajos, dientes, etc. Eran las enfermedades atribuidas al contagio brujeril. Las co-

ordenadas espacio-temporales de esta concepción de la enfermedad eran, lógicamente, las mismas que las de la brujería.

Con la otra medicina no sucedió lo mismo. Su ámbito espacial y temporal eran muchísimo más amplios todavía, porque esa medicina, que atribuía ciertas enfermedades a causas naturales, resultó ser la medicina humoral.

33.4 LA MEDICINA HUMORAL

En España la medicina humoral ha sido prácticamente desplazada por la medicina académica y sólo quedan restos. Sin embargo, sigue viva en Hispanoamérica y Filipinas, adonde la llevaron los colonizadores. También se conserva en los países árabes, que, al igual que los europeos, la recibieron de la Antigüedad grecolatina.

Partiendo de los retazos que sobreviven en España sería tarea imposible reconstruir la totalidad del sistema. Pero, afortunadamente, contamos con una larga tradición escrita. Podemos consultar las obras de Hipócrates, de Galeno, de Celso, de Dioscórides y de otros destacados representantes de este saber médico; también con las de los médicos musulmanes, algunos destacadísimos -Jatib, Razi, Avicena-; y con las de los médicos españoles del Siglo de Oro y de algunos estudiosos de las Indias, porque tuvieron que analizar -siguiendo los principios hipocráticos- un mundo nuevo. En América se descubrieron plantas, animales y minerales desconocidos hasta entonces. No se podía recurrir a los libros clásicos para conocer sus virtudes. Había que analizarlos. Lo interesante es que al realizar esa labor los estudiosos españoles razonan sus juicios, dejando constancia de los principios en que se basan. Una ayuda valiosísima.

Creo que una antropología que se negase a usar esos materiales históricos pecaría de miope. Debe quedar claro que existen rasgos culturales -creencias, ritos, etc.- de «larga duración», que conviene estudiar en toda su amplitud temporal. En este sentido, considero el ejemplo de la medicina humoral de especial valor, porque sin los textos de los autores antiguos resultaría incomprensible para siempre. Un trabajo de campo intensivo en cualquier parte de España sólo nos permitiría recoger -en símil arqueológico- pequeños trozos de una vasija, que no podríamos reconstruir nunca.

En mis libros *La medicina mágica (Hipócrates) y Plantas, carnes y minerales medicinales* he utilizado esos documentos para recomponer el sistema.

La medicina hipocrática es una medicina filosófico-natural basada en la concepción de la naturaleza vigente en Europa desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII, o sea, la doctrina de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, que no son sino los tres estados de la materia -sólido, líquido y gaseoso- y el elemento transformador de la misma.

Ligadas a los cuatro elementos están las cuatro cualidades: caliente, frío, seco y húmedo. La asignación de cualidades a cada elemento no supone mayores dificultades: el fuego es caliente; también es caliente el aire, por su condición de gas (pues los sólidos y los líquidos se transforman en gases mediante el calor). En cambio, la tierra y el agua son frías. En cuanto a la sequedad, el agua es húmeda y también es húmedo el aire, por ser como un vapor. El fuego y la tierra son secos.

Al referirse al cuerpo humano los médicos hipocráticos, más que de los cuatro elementos hablan de los cuatro humores, o sea, de las cuatro sustancias corporales que más parecido guardan con la tierra, el agua, el aire y el fuego. Esos humores son: la bilis negra (atrábilis, melancolía), la flema (pituita), la sangre y la bilis (bilis amarilla, cólera).

La bilis negra se encuentra en el bazo, de aspecto entre pardusco y negro, como la tierra. La flema se identifica con el líquido acuoso que sale por la nariz y que procede -se pensaba- del cerebro. La sangre se asocia con el aire porque lo transporta desde los pulmones al corazón y de éste a todo el cuerpo para refrigerarlo. La bilis, o sea, el líquido que se acumula en la vesícula biliar, recuerda el fuego por su color amarillo.

Una persona que posee los cuatro humores en perfecto equilibrio se mantiene sana. Por contra, la enfermedad surge cuando ese equilibrio se rompe, debido a la acción de agentes externos -dieta, vientos, estaciones del año, clima local, etc.- o a causa de las características propias de cada persona -temperamento, edad, sexo-.

La curación se produce cuando se logra restablecer el equilibrio humoral. En la mayoría de los casos la misma naturaleza se encarga de esa misión, por medio de purgas naturales como la menstruación, los flujos de sangre hemorroidales, los vómitos, etc. En los casos graves hay que ayudar a la naturaleza. El primer paso consiste en cambiar de dieta. Se ingerirán comidas, se harán ejercicios y se tomarán baños que generen humores contrarios a los causantes de la dolencia. Si el desequilibrio se mantiene, se recurre a los fármacos y a la cirugía. Entre los medios quirúrgicos destacan la incisión y la sangría, que sirven para eliminar del cuerpo los humores nocivos. Los fármacos principales son los purgantes, sustancias de naturaleza cálida que, con su calor, dilatan las vías de salida de las purgas naturales favoreciendo las evacuaciones; y los astringentes, que, por el contrario, con su frío, cierran las vías de salida en los casos en que se padece una excesiva pérdida de humores.

¿Cómo les asignaban las cualidades a los fármacos? Un trabajo de campo en la Europa actual nunca permitiría responder a esa pregunta clave. Sin embargo, las obras de los grandes médicos del pasado nos permiten desvelar el misterio. Aunque el tema es demasiado complejo para resumirlo en unas líneas, señalaré que los propios médicos hipocráticos señalan que se basan en el sabor de las plantas y de los minerales.

En conclusión: es legítimo, y en la mayoría de los casos conveniente, y en algunos otros imprescindible, tomar los rasgos culturales objeto de estudio en todo su ámbito espacio-temporal. Recelar de los datos históricos sólo consigue limitar y empobrecer las variantes etnográficas que el antropólogo ha de utilizar para echar luz sobre los enigmas que nos plantea todo hecho cultural.

BIBLIOGRAFÍA

MARINO FERRO, X.R. 1984. *Satán, sus siervos las brujas y la Religión del Mal.* Vigo. Edicións Xerais. 408 pp.

MARINO FERRO, X.R. 1985. *La medicina popular interpretada.* Vigo. Xerais. 2 t.

MARINO FERRO, X.R. 1987. *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos.* Vigo. Xerais.

MARINO FERRO, X.R. 1988. *La medicina mágica (Hipócrates).* Vigo. Xerais. 228 pp.

MARINO FERRO, X.R. 1991. *Plantas, carnes y minerales medicinales.* Diputación Pontevedra. 216 pp.

34. Etnografía en el museo. Una exposición para el diálogo

Carme Fauría Roma

El objeto de análisis en este caso es una exposición realizada en el Museo Etnológico de Barcelona entre el mes de abril de 1994 y el mes de mayo de 1995. En este objeto participan antropológicamente tres grupos distintos, que corresponden al Museo, al grupo de investigación que planteó la exposición[1] y al grupo de mujeres magrebíes[2] que la visitaron, actualmente residentes en Torredembarra (Tarragonés). Existe un cuarto personaje de interés, que ha actuado de nexo entre el grupo de mujeres y la autora: se trata de la profesora que organizó el viaje a Barcelona para, entre otras actividades, visitar la exposición sobre el Rif; su trabajo se desarrolla dentro de un proyecto orientado a facilitar la integración de la población de origen árabe, promovido por el Ayuntamiento de la localidad.

Por parte del Museo, la exposición se organizó desde planteamientos atípicos. Normalmente las exposiciones pensadas a partir de las propias colecciones dependen de su personal técnico en cuanto a discurso, diseño y montaje y acostumbran a tener una duración bastante larga. En el caso de las exposiciones temporales, se trata normalmente de exposiciones itinerantes, en las que el museo solamente suele participar a nivel de montaje; aunque éste influye con mayor o menor intensidad en el diseño original, el Museo es totalmente ajeno a todo aquello que se refiere al discurso. Como es lógico, el criterio para mostrar una exposición procedente del exterior tiene como puntos básicos de referencia el interés intrínseco de la misma y su relación con los planteamientos generales del propio Museo. Por tanto, en el momento de proponer una nueva exposición se hacía siempre contando con una participación total del Museo o con una intervención muy marginal.

Sucedía así debido a una larga serie de razones que casi podrían calificarse de históricas; durante años se ha seguido una tendencia encaminada a mostrar aspectos de culturas ajenas a la nuestra, en las que se subrayaba precisamente la distancia. En cierta medida, el Museo hacía posible el acceso a otros sistemas de vida que nada tenían en común con los cotidianos de los técnicos que las presentaban al público, ni, naturalmente, con este público; por esta

---

[1]Grupo de Investigación de las Sociedades Norteafricanas.

[2]Para mi fue una sorpresa su presencia y la forma en que se desarrolló la visita. No es habitual que me encuentre en las salas de exposición, pero me informaron desde recepción de que había un grupo de Torredembarra, lugar con el que tengo vínculos personales y familiares, por lo que pensaron que podía interesarme. Me acerqué a la sala por si conocía a alguien, y estuve a punto de irme al comprobar que no era así. Pero la actitud de las niñas ante el vídeo de la boda, que se exhibía al final, me retuvo hasta que concluyeron. Mi presencia durante su visita al MEB y la posibilidad posterior de conversar acerca de la misma, motivaron la incorporación de su experiencia personal en este texto.

y por otras razones el calificativo «exótico» acompañó durante mucho tiempo el nombre del MEB. Un planteamiento así casa perfectamente con una determinada época, en la cual las otras culturas estaban situadas en una auténtica lejanía, determinada más por la geografía que por el tiempo; las comunicaciones modernas han significado un cambio radical en este sentido, al poner el resto del mundo al alcance de una gran mayoría, antes forzosamente estática.

Paralelamente a la pérdida de interés de esta forma de exponer que muestra simplemente lo ajeno, la sociedad se ha transformado también en el aspecto de hacer habitual la pluralidad cultural. Aquellos grupos humanos que antes formaban casi parte de la ficción, conviven hoy con nosotros, aunque con diferentes problemáticas derivadas de la aculturación, la formación de sincretismos, etc. El paso de nuestra sociedad desde un pretérito muy cercano en el que se daban mínimas variables culturales -las cuales, en todo caso, contaban con raíces comunes- a la actual, en que las diferencias pueden ser muy profundas, no es fácil. Este fenómeno no es casual ni local, sino que forma parte de un nuevo orden que plantea la homogeneización de la naturaleza y de la cultura, y que se ha llamado *mundialización;* frente a ello, la dinamización étnica que se vive en la actualidad puede funcionar como respuesta capaz de generar variaciones frente a las tendencias homogeneizadoras (Buxó, 1994: 86).

Por tanto, para un museo etnológico como el MEB, esta situación puede significar un reto y marcar nuevos objetivos que le permitan ofrecer una imagen distinta, asumiendo nuevas funciones dentro de la sociedad. Los viejos objetos de las colecciones etnológicas tienen, como los libros, la capacidad de permitir múltiples lecturas y pueden aportar una cantidad infinita de datos y sugerencias según el enfoque que se les dé a priori. Desde puntos de partida absolutamente filosóficos (como puedan ser plantear una exposición sobre la aparente simplicidad de la diferencia entre lo *blanco* y lo *negro,* o pretender delimitar con ejemplos visuales la línea que separa el concepto de *cosa* del concepto de *objeto artístico,* como ha hecho Jacques Hainard en el Musée de Neuchâtel),[3] a la creación de puros divertimentos visuales o de ilustraciones para textos literarios, las posibilidades son tan infinitas como pueda serlo la imaginación de quienes las conciban.

De entre todas las posibilidades, la que se planteó desde el MEB al preparar la exposición de *El Rif, el otro occidente: una cultura marroquí fue,* ante todo, realizar un giro importante en cuanto a objetivos de la exposición. La idea básica se centró en que teníamos parte de los medios necesarios para dar a conocer desde una perspectiva emic un sistema cultural con el que se convive ampliamente en estos momentos y que, en buena medida, se caracteriza entre nosotros por ser objeto de una mirada peyorativa. Consideramos que uno de los motivos que más favorecen que exista de forma generalizada un concepto negativo hacia la comunidad árabe es la falta de un conocimiento más cercano de qué son y cómo son estas gentes, todo ello agravado con la existencia de prejuicios que dan explicaciones erróneas y muy difundidas acerca de ellas; al mismo tiempo, la desinformación conduce a la fijación del «otro» como estereotipo. En este sentido, la exposición podía provocar una respuesta personal que significara la transformación a partir del conocimiento, lo que se ha llamado «concienciar mediante el uso del testimonio» (ANGUEIRA-NAVARRO, 1989: 71).

Por todo ello se pensó que hacer posible un acceso a la cultura rifeña resaltando para ello su elaborada complejidad, su sistema de valores y también los puntos de contacto con nuestra propia manera de ser, podía ser un paso inicial interesante; para ello, la idea era convertir en protagonista al «otro» en el sentido antropológico del término.

Este segundo aspecto se consideró especialmente válido para los grupos escolares,

---

[3]Jacques Hainard. Discurso de apertura del *Curs de Post-Grau de Museologia i Gestió del Patrimoni Etnológic i Cultural* de la Universitat de Barcelona, 1994-1995.

dado que la visita a la exposición contribuye a su formación en la tolerancia y en el respeto a la diferencia, presentándola como un factor enriquecedor y no de conflicto. Además, en el caso de los colegios con un número más o menos importante de escolares de origen árabe, se daba la oportunidad de que el conjunto de profesor y alumnos participaran por una vez en una visión del mundo desde la perspectiva de esta cultura.

Por otra parte, debe tenerse muy en cuenta la diferencia de planteamiento teórico entre esta exposición y las que se proponen habitualmente en el MEB. Porque una cosa es darse cuenta de lo que podría hacerse utilizando adecuadamente determinadas colecciones, y otra bien distinta es ponerlo en práctica. Para realizar una exposición sobre el Rif, dotada de un sólido discurso interno y con una presentación eficaz, aunque sin fuegos de artificio, se hacía imprescindible contar con la colaboración de especialistas en el tema. De manera que se buscó la colaboración de un grupo de investigadores sobre el norte de África, para quienes, en contrapartida, elaborar un discurso expositivo era toda una novedad. Sin embargo, de inmediato se sintieron atraídos por la posibilidad de expresar contenidos ya muy conocidos por ellos a través de formas que no habían utilizado nunca hasta entonces.

Cabe mencionar que no se contaba con presupuesto alguno para llevar a cabo esta exposición. Se realizó gracias al trabajo voluntario y no remunerado del grupo de investigadores, y a partir de los materiales de exposición del propio museo se hizo el montaje, que realizaron los técnicos del MEB siguiendo las indicaciones de los especialistas. Entre el grupo de montaje, los responsables de la sala de reserva, así como los conservadores que participamos en esta experiencia, por una parte, y los investigadores por otra, se estableció una corriente de colaboración muy positiva, que permitió trabajar en equipo. Para la confección del póster y del díptico, se contó con la ayuda desinteresada y, sobre todo, amistosa, de una librería, una revista y una agencia de viajes, especializadas en temas y viajes antropológicos.

34.1 GRUPO DE INVESTIGACIÓN DE LAS SOCIEDADES NORTEAFRICANAS

El *Grupo de Investigación de las Sociedades Norteafricanas* estaba formado inicialmente por cinco personas, aunque por problemas de carácter personal una de ellas se vio obligada a abandonar el proyecto ya desde sus comienzos. La formación de sus integrantes es antropológica; uno de ellos está vinculado a la UB como docente, dos están terminando sus respectivos doctorados, y un tercero estudia Derecho. Tienen en común: *a)* su objeto de estudio, que se centra en las culturas de origen y no en la problemática que se crea para el inmigrante a lo largo de su difícil adaptación a nuestra sociedad; *b)* la realización continuada de investigación, que se completa con periódicas temporadas de trabajo de campo; y *c)* su vinculación a un instituto antropológico con sede en Barcelona, el Instituí Cátala d'Antropología.

Las razones que impulsaron al *Grupo de Investigación* a aceptar la propuesta del Museo estaban en total acuerdo con los motivos de éste al plantear un cambio en el proceso que se seguía habitualmente al proponer una exposición. Para ellos supuso también un proceso distinto, que les obligaba a cambiar la ubicación en la que desarrollan normalmente su actividad, trasladándola a su propio medio -Barcelona-; tampoco el receptor de su trabajo iba a ser el mismo: no se trataría de dar una charla para gente interesada específicamente en su temática de trabajo, ni de una clase, ni de un artículo, sino de comunicarse con el *público* en el más amplio sentido que pueda darse a esta palabra: desde escolares a especialistas, desde miembros de la sociedad local a miembros de la sociedad representada en la exposición. Prácticamente era posible la totalidad de la gama.

Según sus propias palabras, se tuvo en cuenta que «el número de inmigrantes es cada

vez mayor en Cataluña y que conviven con nosotros, aprenden nuestra lengua y nuestras costumbres. No obstante, el esfuerzo por conocerlos a ellos y comprender sus actitudes ante ciertos hechos cotidianos o incluso ante la religión es muy pobre y estereotipada. Es por ello que pensamos en realizar una exposición. No son muchas las actividades de concienciación y sensibilización hacia el *otro* que se pueden hacer, salvo conferencias y reportajes, por ejemplo; y las ventajas de una exposición en un museo etnológico eran múltiples, ya que nos permitía, de un lado, dirigirnos a todos los públicos, desde los más pequeños a los más ancianos, y de otro, mostrar con fidelidad la forma en que construían los marroquíes su espacio privado, su entorno y las relaciones entre las personas, todo lo cual se podía recrear mediante objetos etnológicos, fotografías y un soporte videográfico.

»En el fondo, nuestra intención no era otra que desmitificar ciertas historias relacionadas con los musulmanes como grupo cultural, tales como su supuesta simplicidad social, su tradicionalismo, su religiosidad exacerbada, su maltrato hacia las mujeres, o la explotación de los niños. Por ello, la elección de los temas a tratar quedaba supeditada a los malentendidos que se han extendido en nuestra sociedad, y la estructura de la exposición se vinculó a la complejidad social que es propia del Magreb.

»Así, escogimos hechos sociales como unidades de análisis que nos permitieron vincular objetos aparentemente dispares por sus usos cotidianos o contenidos simbólicos, y temas que abordaran cuestiones conflictivas, malinterpretadas desde occidente, como son la construcción social de la religión, la jerarquización social masculina (existente igual que la jerarquización femenina), el papel de la mujer en el parentesco, la alianza de grupos familiares o la diversidad y riqueza profesional».

Uno de los primeros problemas con que se enfrentaron se debió a la dificultad de mostrar una realidad cultural compleja a partir de la división en distintos aspectos de la misma, tales como la economía, la política, la sociedad o la cultura, ya que en el caso de la sociedad rifeña es muy difícil disociar lo religioso de lo político y ambos de lo social. De manera que se hizo necesario encontrar elementos explicativos capaces de conectar con las estructuras culturales del público, sin que rompieran la unidad que poseen en la cultura de origen. Estos elementos se hallaron en «hechos sociales cotidianos, que entremezclan constantemente aspectos diversos de la vida cotidiana» y, por ello, se dividió la exposición en «seis apartados: el *moussem,* la *razzia,* familia y mujer, la boda, el zoco y la comida» (AIXELÀ, 1994: pg. 2).

La intención de representar hechos sociales como los citados a partir de objetos y/o de fotografías sin restarles complejidad «presentó dificultades en algunos de los apartados, aunque en otros fueron menores o inexistentes» (Ibid.: pg. 5). Así, la boda —que en su sentido más amplio representa la reproducción de la sociedad rifeña-, la comida o el zoco se plantearon sin problemas. Pero en el resto de los apartados encontrar la forma idónea de expresión fue muy complejo, como lo son los conceptos que se querían reflejar y, en algún caso, fue imposible poner de manifiesto toda la riqueza de su contenido. La solución para el *moussem* consistió en dividir el apartado «en dos bloques: la religión oficial y la "popular", o sea, la vertiente ortodoxa islámica y el *moussem.* (...) La vertiente más oficial del Islam fue abordada con objetos como rosarios o Coranes (de lujo o de bolsillo), *pero sus implicaciones sociales fueron del todo imposibles de plasmar».* Una fotografía de la «populosa asistencia a una mezquita a la hora del rezo» fue la «única muestra del poder de reunión que ostenta en las sociedades islámicas». En cambio, fue menos complicado representar el significado del *«moussem,* que mediante amuletos, la *herma* o instrumentos musicales entre otros, además de fotos del asentamiento multitudinario o del sacrificio animal que se realiza en esta peregrinación, *mostramos bastante bien la significación social y los elementos que toman cuerpo en ella, sobrepasando lo meramente religioso»* (Ibid.: pp. 6-7).

La representación de la *razzia* a partir de objetos tampoco era fácil. No se pudo abordar a partir de su definición como «medio que utilizan los distintos grupos para solucionar sus rencillas» (Ibid.: pg. 7), sino subrayando las connotaciones simbólicas de determinados

objetos que, según sus características, representan a los hombres con honor y a los hombres sin honor. Teniendo en cuenta que «(...) sólo los primeros pueden actuar en la contienda y sólo éstos tienen tierras o mujeres que defender, los demás son aquellos que por su origen o profesión son vagabundos o marginados». Bajo esta perspectiva, los hombres con honor se representaron con armas blancas y con objetos que mostraban la importancia de los ascendientes, como los sellos; para los hombres sin honor se escogieron elementos representativos de tres grupos que integran también la sociedad rifeña: «(...) los *judíos,* representados por objetos de orfebrería, su profesión más común, y con una lámpara de una sinagoga; los *pastores,* habitualmente semi-nómadas, representados con las vasijas que utilizan para ordeñar; y los *músicos ambulantes,* representados con una pandereta, unas castañuelas una *nakara* y un *guimbri»* (Ibid.: pg. 7).

Por último, tal vez lo más difícil fue representar el apartado dedicado *a familia-mujer,* cuya riqueza y diversidad no solamente no se pudo reflejar, sino que el resultado fue bastante pobre. Las opciones escogidas fueron las que mostraban «la relación que se establece entre madres e hijos y la trayectoria vital de las mujeres» (Ibid.: pg. 8). Para ello se utilizó la indumentaria femenina en el espacio público, y la familia se materializó en una chilaba de niño y algunos juguetes, además de fotografías de un niño jugando o en brazos de su madre. Para el grupo de investigación, la recreación de este apartado fue la más decepcionante, sin que «se acercara para nada a la idea inicial» (Ibid.). Sin embargo, la experiencia de «trabajar con objetos» fue positiva y ha influido en posteriores planteamientos profesionales de dos de los miembros del grupo, quienes se han planteado la museografía como una forma de expresión que permite comunicar conocimientos a partir de un juego distinto y creativo.

34.2 LA EXPOSICIÓN COMO EXPERIENCIA CULTURAL: UN ESTUDIO DE CASO RELATIVO A MUJERES MARROQUÍES VISITANDO EL MUSEO

La visita de una profesora y de sus alumnas marroquíes -algunas acompañadas de sus hijas- al Museu Etnològic de Barcelona se planteó a partir de la información que sobre la misma llegó al Ayuntamiento de Torredembarra, igual que a otros muchos, ya que la difusión se pensó en función de un elemento añadido a los habituales: escuelas con población magrebí y ayuntamientos de municipios que cuentan con densos grupos marroquíes entre los miembros de su comunidad se seleccionaron específicamente para que tuvieran conocimiento de que se realizaba la exposición *El Rif, el otro occidente: una cultura marroquí.*

La profesora de este grupo de mujeres llevó a la clase un póster que anuncia la exposición y dípticos en los que se explica brevemente el contenido de la misma y, a partir de ello, planificaron el viaje a Barcelona y la visita al MEB, que financió el propio Ayuntamiento. El cartel se centra en una fotografía parcial de una alfombra de oración, de colores vivos y fue una sorpresa saber que todas las muchachas imaginaron que se trataba de una exposición de alfombras, nada más. Es evidente que las explicaciones de su profesora no incidieron tanto en el concepto que se formaron de la exposición como lo hizo la imagen que la anunciaba y, también, que ninguna de ellas leyó el díptico, realizado a dos tintas y con una mano abierta, mostrando las típicas pinturas con *henna* en la palma, como motivo ilustrador. Por tanto se puede deducir que la comunicación entre el museo y esta parte de su público se estableció desde el primer momento a partir del factor visual y no del escrito. Y también que supuso un reclamo importante, a pesar de la pobreza o monotonía que pueda imaginarse de una exposición limitada a un solo tipo de objeto.

Para ellas fue una sorpresa total y positiva «descubrir» el contenido real de la exposición y reaccionaron de forma totalmente fresca, sin ningún tipo de inhibición. Según sus palabras, se trató de un «reencuentro» con una serie de objetos que les eran familiares desde siempre, y que les evocaban sus pueblos y ciudades de origen, las montañas donde vivían

los abuelos, las casas familiares y un tipo de quehacer cotidiano que ahora sienten alejado, pero todavía muy vivo.

Durante su visita, ejercieron de «guías» para su profesora, de manera que por una vez se invirtieron los papeles, comunicando de manera natural los conocimientos que tienen sobre su propio mundo. Se mostraron habladoras y alegres, *reconociendo* en cada objeto parte de sí mismas, tanto de sus recuerdos como de su presente; me parece importante subrayar la alegría, porque en ellas parece un estado natural cuando se refieren a «sus» cosas. Sucedió así durante la visita a la exposición y también durante las charlas posteriores, cuando les pedí que me hablaran de su experiencia en el Museo. Las dos niñas mayores, por su parte, vivieron intensamente una parte de la oferta del MEB, ya que se incorporaron a la historia del video y bailaron descalzas con la música de la boda, insistiendo en pasar de nuevo la cinta para continuar la danza.

Durante la visita se interesaron mucho por las vitrinas que contienen las joyas, recordando como diferentes miembros de sus familias las tenían iguales -madres, abuelas-, y también por la que está dedicada a los afeites. Reconocer el *suash* -pintalabios- y el *kool* y afirmar todas en conjunto que aquellos productos sí eran buenos, en una contraposición implícita a los que se usan en nuestro medio, fue una reacción unánime.

Esta visita se revivió más tarde en distintas ocasiones durante las clases, pero en especial durante el viaje que realizaron el pasado verano a Marruecos, en el que las acompañó también su profesora, Montserrat Orpinell, quien relata que tenían gran interés en mostrarle objetos «como los del Museo», tanto en sus casas como en las de sus familiares y en subrayar sus aspectos prácticos. Por ejemplo, relata que como en una de las vitrinas se halla expuesto un *jaique* (manto de mujer blanco que se coloca encima del vestido para salir a la calle, según una disposición específica y muy complicada), le enseñaron uno parecido y también cómo debía ponérselo; de todo ello sacaron fotografías y subrayaron siempre que se trataba de las mismas cosas que habían visto en la exposición. Así fue como aquella visita sirvió de punto de referencia común -a profesora y alumnas- para introducir a Montserrat en el mundo árabe, desde la perspectiva femenina del mismo, de manera que iniciaron un intercambio de conocimientos muy interesante, al plantear abiertamente la validez de su propia cultura al lado del interés -que sin duda tienen- en la cultura occidental, en la que por diferentes circunstancias están viviendo ahora. A lo largo de una conversación que mantuvimos posteriormente en Torredembarra, las muchachas se dirigieron en diferentes ocasiones a su profesora para subrayar alguna de sus afirmaciones, recordándole cosas que le habían mostrado en Marruecos y que estaban en relación con el tema que tratábamos en aquel momento.

Esta entrevista se realizó en la hora de clase, de manera que estaban presentes la profesora, algunas mujeres que no habían visitado el MEB, y algunas que sí habían estado en la exposición, pero no todas. Las informantes fueron básicamente dos, aunque también participó en menor medida una tercera: Leila, Suad y Zohra. Las dos segundas son hermanas y la primera es su cuñada; las tres son muy jóvenes, entre veinte y veintitrés años. Leila es la madre de una de las niñas que vinieron a la exposición y que bailaron con la música de la boda, tiene una gran habilidad para bordar, y un aspecto impecable. Aunque ella cree que tiene dificultades para expresarse, su testimonio me parece de gran interés. Suad, por su parte, es la que tiene un carácter más comunicativo, cosa que todas le reconocen y le animan para que sea ella la que hable y cuente las historias, de forma que las demás pasan de inmediato a un voluntario segundo plano, situación que ella acepta con toda naturalidad.

Antes de verla, a todas les pareció muy bien que se hiciera un exposición sobre el Rif y también les pareció absolutamente «normal». Según sus palabras, habían visto antes «museos en su país, y también en la TV», así que el hecho de que un museo de Barcelona presentara una exposición centrada en su cultura de origen fue interpretado como algo natural. En cambio, subrayaron el hecho de que se sintieron muy bien acogidas por todo el personal del

museo, se encontraron «como en casa»; la variedad del contenido de la exposición y la amabilidad de la gente sí que se señalan como factores diferenciales. El aspecto más negativo, avalado por todas, profesora y alumnas, fue la dificultad de acceso al Museo. Para ellas, que traían consigo niñas pequeñas, algunas para llevar en brazos, la excursión desde la estación de Sants hasta Montjuic fue bastante dura; si se añade una hora y media o dos que estuvieron en la exposición, la comida en los jardines, y el camino de vuelta, es evidente que no se trata de un paseo.

Todas estas mujeres forman parte de un mundo propio, en el que se sienten cómodas y queridas y esto se refleja constantemente en sus opiniones. La pertenencia a este mundo hizo que sus comentarios expusieran sin dificultad aquellos conceptos que presentaron mayores problemas para el *Grupo de Investigación.* En el caso del apartado dedicado a la religión, en la que se intentaba reflejar su incidencia en la vida cotidiana, se explicaba gracias a un conjunto de distintos elementos que mostraban su integración de manera simbólica, aunque sin llegar a una fórmula absolutamente satisfactoria. En cambio, las muchachas relacionaron de inmediato los objetos y las fotografías con su propia experiencia; hablaron de la mezquita que tienen en Torredembarra desde hace unos meses y de la cohesión que ejerce entre los diferentes miembros de la comunidad árabe de la zona; gracias a ella se puede incidir en problemas tales como la bebida o la drogodependencia de algunos miembros jóvenes, llegados allí para buscar trabajo, sin su familia, y que a veces buscan salida a su soledad y a sus problemas económicos y laborales entrando en otros todavía más graves. Gracias a la mezquita tienen un lugar de reunión, donde compartir con otras personas sus experiencias y donde encontrar apoyo en los momentos bajos. «Allí les enseñan cómo deben comportarse, porque de otra manera no tenían a nadie».

Rememoraron también las fiestas comunitarias que se realizaban en sus lugares de origen con motivo del viaje a la Meca aunque ya empiezan a celebrarlas aquí. Así, explicaron que se organizó una fiesta de despedida para los padres de una de ellas que fueron hacia la Meca el pasado verano -1994-. Como es lógico, se comunicó el evento a través de la mezquita, y se realizó en la calle Ample, en pleno casco viejo de Torredembarra. Contaban que se trata de una despedida, una especie de funeral por anticipado en el que participan amigos y parientes de los que parten, ya que nadie sabe con certeza cómo va a terminar el viaje, pues son normales las muertes durante el transcurso del mismo o en los días de permanencia en la Meca, debido a la gran aglomeración de gente que allí se cita.

En un lugar principal del relato se halla todo aquello que se refiere a *participación.* Muestran añoranza de su especial sentido de la familia, de la vecindad y de la capacidad de compartir lo cotidiano, aunque subrayan que ahora se están recuperando estas cuestiones, a partir del aumento del número de familias marroquíes que se están instalando aquí, y en el caso concreto de Torredembarra, gracias en gran medida al buen quehacer de la mezquita.

De la exposición, lo que más les gustó fue la escena familiar, que representa el rito del té. La razón es muy simple: en la escena «hay todo lo necesario para tomar el té, aquí no tienen estas cosas». Suad recuerda que cuando su padre fue a buscar al resto de la familia para traerlos a vivir con él, su madre preguntó qué debía llevar consigo. El hombre le aseguró que aquí había de todo, pero luego se encontraron con un auténtico problema para preparar bien el té, porque no hubo cómo encontrar lo necesario. Este problema se solucionó en la siguiente visita a Marruecos, en que la madre se trajo todo aquello que *ella* consideraba imprescindible.

Las joyas y los vestidos fueron otro de los atractivos de la exposición. Abuelas y madres habían tenido o usado algo parecido. De nuevo, a partir de la visualización de determinados objetos, se refieren a la vida cotidiana. Las joyas, en este caso. Me muestran las que lleva Suad, señalando que tiene muchas; observo que algunas son prácticamente iguales a las de Zohra. «Las compramos cuando vamos a Marruecos. Para nosotras son una especie de seguro de vida. No se sabe lo que puede suceder, puedes enviudar, puede surgir un pro-

blema grave en la familia... En estos casos, si no se tiene trabajo, se venden las joyas y así se puede seguir adelante». Suad agrega que ella ya no se compra más joyas -porque tiene muchas, señala su hermana-, pero ella da otra razón: si tuviera más joyas no estaría tranquila, debería vivir pendiente de su «tesoro». Ahora las que tiene están bien, y se siente capaz de cuidarlas sin sufrir por ellas. Las joyas se compran con el resultado del ahorro doméstico diario, son el dinero de las mujeres que no trabajan fuera de la casa, ni tienen ahorros en un banco.[4]

Los afeites son un tema apasionante, como se vio durante su visita al MEB. Saber pintarse es muy importante, pero solamente se hace en determinadas ocasiones. Suad no se puede maquillar en público porque todavía no está casada, pero sus compañeras aseguran que es una experta en ello: dicen que es capaz de hacerlo a la perfección sin usar espejo alguno. Solamente se maquillará para su futuro marido, para presentarse entonces «como una mujer nueva».

La única cosa que ellas mejorarían de la exposición es el video de la boda, porque aseguran que hay otras bodas mucho más ricas, largas y espléndidas, que ellas han vivido en su propia familia. Creo que les parecía mucho más fácil obtener un video de este tipo que agrupar los diferentes objetos que se muestran en esta exposición, y quedamos en que nos facilitarían uno mejor cuando vuelvan de Marruecos el próximo verano.

«Tantas cosas, todas del Rif, todas de Marruecos... me quedé muy contenta; todas las cosas están perfectamente: de vestidos, de chilabas de estas largas, de sombreros, todo estaba muy bien. Me quedé muy contenta», son palabras textuales de Leila. También para nosotros fue muy grata su presencia, que constituyó una experiencia distinta e inesperada, sin duda enriquecedora.

A pesar de que esta exposición solamente puede calificarse pionera, nos ha enseñado mucho, especialmente sobre los valores presentes en otras culturas, que se pueden vislumbrar también gracias a la generosidad y naturalidad innata de sus mismos integrantes, como ha sucedido en esta ocasión. Ha hecho evidente que un museo etnológico puede ejercer de comunicador entre la propia cultura y las culturas ajenas en un sentido bidireccional e interactivo, que permite un diálogo enriquecedor y positivo entre formas de vida distintas. Sin duda esta exposición traza un camino interesante para recorrer, que confirma al menos una de las premisas que hicieron posible su realización en este caso: un museo etnológico con un contenido pluricultural debe vincularse al mundo cotidiano, a su entorno; de esta forma sin duda encontrará respuestas y, tal vez, su propio lugar en la sociedad que lo alberga.

BIBLIOGRAFÍA

AIXELÁ, Yolanda. 1994. *La exposición «El Rif, otro occidente: una cultura marroquí» en el Museu Etnològic de Barcelona.* Artículo en prensa, para la revista *Museum.*

ANOUEIRA-NAVARRO, Katherine. 1989. *El testimonio como instrumento concientizador* (sic). En: Historia y Fuente Oral, n.° 2: Memoria y Biografía, pp. 65-90. Barcelona.

BUXÓ REY, María Jesús, 1994. *Natura i cultura: els paisatges de la mundialització i l'etnicitat.* En: Revista d'Etnologia de Catalunya, n.° 5. pp. 78-87. Barcelona.

[4] Yolanda Aixelà, comunicación personal.